

النقد الخليلي

لكتاب

«في الأدب الجاهلي»

بقلم

محمد احمد الفمراوى

خريج المعلمين العليا و خريج جامعة لندن

وله مقدمة بقلم العلامة الجليل

الأ مير شكيب أرسلان

١٣٤٧ - ١٩٢٩

المطبعة التتليفية - ومكتبتها
مضاميتها: محبة للغة العرب وبلغات الشرق

النقد الخليلي

لكتاب

«في الأدب الجاهلي»

بقلم

محمد احمد الغمراوي

خريج المعلمين العليا وخريج جامعة لندن

وله مقدمة بقلم العلامة الخليل

الأخير شكيب أرسلان

القاهرة

١٣٤٧ - ١٩٢٩

المطبعة السلفية - ومكتبتها
صاحبها: محمد عبد القادر بن عبد الله

حقوق الطبع محفوظة

اهداء الكتاب

الى الذين حبيبوا الى اللغة صغيراً في البيت وفي المدرسة

الى أخي ، وإلى أساتذتي

أهدي هذا الكتاب

محمد احمد القمراوى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْمُسْتَدَمَّة

بقلم كاتب الشرق الأكبر الأمير شكيب أرسلان

السفر الجاهلي، أم صحيح النسب؟

﴿ توطئة ﴾

في أيام صباي قرأت قصيدة للشيخ يوسف النبهاني امتدح بها السيد أبا الهدى الصيادي في أيام السلطان عبد الحميد جاء فيها هذه الأبيات :

ويتمتُ دار الملك أحسبُ أنها	إلى اليوم لم تبح إلى المجد سلماً
فألفيتها قد أقفرت من كرامها	ولم يبقَ فيها الفضل إلا توها
وألفتُ مثلي أمةً عربيةً	يرى القوم منها أمةً الزنج أكرما
وما تقموا منا بني العرب خلةً	سوى أن خيرَ الخلق لم يكُ أعجما

فاستحسنْتُ هذه الأبيات، وطفقت أنشدها في مجالس بيروت معزوة بالصراحة إلى فاطمها الشيخ يوسف النبهاني الذي هو من أشعر شعراء العصر وكانت القصيدة مطبوعة منشورة وكانت معلقة ضمن إطار في دار أبي الهدى بالاستانة

فاتفق بعد ذلك بقليل أن وقعت مناقشة تعرض فيها سليم سركتيس لي ورجل علي وأخذ بالتشنيع في حقي ومن جملة ما لجأ إليه لالحاق الضرر بي أنه أخذ ينشر

هذه الأبيات في جريدة كان يصدرها بمصر ويضعها تحت اسم الجريدة ويضع تحتها « الأير شكيب أرسلان » أيوهم أنها من نظمي مع أنه كان يعرف جيداً أن هذه الأبيات ليست لي ولكنه كان يقصد إيقاعي في غضب الدولة

وبقي سليم سر كيس نحو سنة يصدر جريدته بهذه الأبيات مذيلة باسمي ولم يصبني بسببها أدنى ضرر ولا أصاب الناظم الحقيقي بل كان يشغل منصباً عالياً في (المالية في بيروت ولم تكن الدولة تلتفت إلى أمور كهذه . على أي إظهاراً للحقيقة كنت نشرت واقعة الحال وأوضحت أن هذه الأبيات هي للشيخ النبهازي من قصيدة مشهورة مطبوعة منشورة معلقة في منزل الممدوخ السيد أبي الهدى في دار السعادة

ولكن تكرار نشر سر كيس لهذه الأبيات بامضائي وعدم اطلاع الكثيرين على ذلك البيان الذي نشرته خيلاً لهم أن الأبيات هي فعلاً من نظمي ، وطالما صادفت أناساً كانوا يهنتوني عليها ويتبرمون بها وكنت أقول لهم : وددت لو أنني أبو عذرتها ، ولكن الحق أحق بأن يقال وهو أن أباه هو الشيخ يوسف النبهازي ثم اني كنت أنظر مرة في جريدة عربية صادرة في أمريكا الجنوبية فاذا بقصيدة حماسية تتعلق بحرب طرابلس الغرب منشورة في تلك الجريدة موضوع تحتها « شكيب أرسلان » والشطر الأول من هذه القصيدة فيما أتذكر :
الله أكبر سيف الحق مسلول

فدهشت لرؤية امضائي تحتها لأنها قصيدة لم أكن أنا قائلها ، وعذراء لم أكن ناقلها . ونشرت في جريدة « البيان » بنيويورك تكديباً لهذه النسبة ، لاحتياء بنظمها ولا تبرؤاً من تبعاتها ، ولكن تقريراً للواقع

وكانت لي في حرب طرابلس قصائد أخرى لكن هذه القصيدة لم تكن لي والذي يظهر لي هو أن أديباً نظم هذه القصيدة ولم يضع امضاءه عليها فبقيت غفلاً

ولما كنت أنا قد شهدت جهاد طرابلس وبقيت نحو ثمانية أشهر في الجبل الأخضر مجاهداً بالسيف والقلم معاً كما كانت تقول بعض الجرائد الإيطالية ، وكنت نظمت وشرت عن تلك الحرب وسارت كلماني عنها ظن بعض من اطلع على تلك القصيدة وهي غفل من الامضاء أنه لا بد أن يكون ناظمها « شكيب أرسلان » لأنه هو الذي ينظم وينشر في ذلك الميدان ، وبناءً على هذا الظن وضع امضائي عليها

ثم اني كنت مرة في جنيف ازور أحد الشرقيين فحانت مني التفاتة الى مجلد مخطوط على منضدته ففتحتُه فوجدت فيه أبياتاً شعرية منتخبة من جملتها بيتان قبلا في هجو أحد أمراء الشرق ممن ليس اليوم على عرشه ، وفي هذين البيتين بداءة زائدة وما راعني الا أن رأيت اسمي تحتها . فغضبت وقلت لصاحب المخطوط : من أنشدك هذين البيتين الساقطين ومن قال لك انهما من نظمي ؟ فقال لي : لا أتذكر من قال لي ذلك وانما هكذا سمعت . فقلت له : أنا في حياتي كلها ما هجوت مخلوقاً ولا هجواً بسيطاً فكيف أنزل الى قاذورات كهذه ؟ وفي الحال ضربت على اسمي الموضوع هناك افكاً وزوراً . والذي أظنه أن قائل هذين البيتين أراد أن يخفي اسمه حياءً بهما أو خشيةً من طائلتهما قالصقهما بي وتناقل ذلك بعضهم حتى خيل أخيراً أنهما لي لأن الخلق جميعاً لا يعلمون مشرب الشاعر ويكفي عندهم أن يقول الشعر حتى يصدقوا نسبة أي شعر اليه

ونظير ذلك قصيدة أخرى نظمها شاعر لبناني درج منذ بضع عشرة سنة وهي تنال من أحد كبراء لبنان ، ولما كان الناظم الحقيقي قد أخفى اسمه أخذ الناس يبرجمون في أمر قائلها ، فكنت أنا من جملة آبائها . والله يعلم وملائكته تشهد أنني بريء منها ، بل اني كنت ساخطاً على نظمها وعلى شيوعها لأنني أعد الهجاء من باب نضح الاناء بما فيه وتصوير الانسان لنفسه فالهاجي عندي هو المهجو بعينه ولو كان كلامه صحيحاً

ومن هذا القبيل أمثال كثيرة صادفتني في حياتي : منها نظم ومنها نثر ، ومنها نكات ومنها وقائع وأفعال فضلا عن أحاديث وأقوال ، ولم يكن شيء من هذه لي ولا مني وإنما كانت نسبتها إليّ إما خطأ في الروايات وعدم تثبيت في النقل أو عملا بمجرد الظن والترجيح بدون عمد ، أو تدليسا وتزويرا من بعض الاعداء والحساد عن قصد وعمد إذا كان ثمة ما يرجون منه ضررا

ولا بد أن يكون ما حصل لي من هذا الباب حصل لكثيرين غيري ، وربما كانت قسمتهم فيه أوفر من قسمتي

أفتقول بعد هذه المقدمة : انه لما كان قد عزي إليّ شعر لم أقله وذلك مرة أو مرتين أو ثلاثا أو عشرا وكانت قد وردت هذه النسبة في جرائد سيارة أو صحف منشرة لزم من هذا أن يكون شعري الذي يبلغ مئات من القصائد ونثري الذي يملأ ألوفاً وألوفاً من الصفحات - لأنه محصول قلم يتحرك من ٤٥ سنة - هذا كله منحولا لي ومصنوعا عليّ واني أنا لست بصاحبه

لا نظن في الدنيا منطقياً ولا عاقلاً يقبل هذا القول بل لا نعتقد أحداً ذا مسكة من عقل أو حصة من ذكاء إلا راداً هذا القول بمجرد سماعه . فالحادثة والحادثان والحوادث النادرة لا يبنى عليها حكم عام أبداً

وإذا اتفق لعمر بن الخطاب أن قال مرة لحسان : أرغاء كرخاء البعير ؟ أيكون ذلك دليلاً على أن عمر منع الشعر وأن حسناً لم يكن ينشده ثم ينقض ذلك كل ما ورد من الروايات الأخرى البالغة حد التواتر من انشاد عمر للشعر واستنشاده إياه وكون الرسول ﷺ قال : ان من البيان لسحراً ومن الشعر لحكمة ، وانه ﷺ وصحابته كانوا يروون الشعر ويهتزون له ويرتاحون الى سماعه كسائر العرب أما طه حسين فبحسب قياسه المجهود ومنطقه الذي مشى عليه في كتابه عن الشعر الجاهلي فجديرٌ بأن ينكر صحة نسب شعري إليّ بأجمعه لعله أن سليم سر كينس

عزى الي أربعة أبيات هي من نظم النبهاني ، وأن جريدة عربية في أمريكا نشرت قصيدة عن حرب طرابلس تحملني إياها وليس لي بها علم ، وإن مخطوطاً في جنيف تضمن بيتين وجد تحتها اسمي ولم يكونا لي وهلم جرا

نقل الأوربيين فيما ليس من علومهم

وليس طه حسين في هذا الرأي الفائل والمنطق المقلوب الا مقلداً لمرغليوث أو غيره من الأوربيين بسائق عقيدة سقيمة فاشية - ويا للأسف - في الشرق وهي أن الأوربي لا يخطئ أبداً ! وانه من حيث اخترع الأوربي سكة الحديد والقواصة والطيارة والسيارة والتلغراف اللاسلكي وما أشبه ذلك فلا شك أنه صار يفهم جيمية الشماخ ولامية الشنفرى أحسن مما يفهمهما سيديويه والخليل بن احمد. وانه لما كان قوله هو الفصل في الكيمياء والطب والهندسة الخ لمزم أن يكون قوله الفصل أيضاً في المفاضلة بين الفرزق وجرير والأخطل ! وليس في الدنيا خطأ أعظم من هذا ولا طيش يغوت هذا الطيش ، فكل علم له أربابه الذين هم أدرى به . وإن راعي الضأن لأدرى من أرسطاطاليس في صنعته . ثم ان هذا الرأي يخالف على خط مستقيم مبدأ الاختصاص الذي يعول عليه الأوربيون والذي يمنع الفوضى في العلم

وبعد هذا فقد أولع الأوربيون بخصال ولوعهم بها لا ينفي كونها خطأ لاسيما ان الغربي وان بذ الشرف في العلوم المادية فلم يبدئه في العلوم الأدبية ولا العقلية، وان المحققين من الغربيين معترفون بمزية الشرقيين في الفلسفة والمنطق ، مقررّون بأن الشرق هو منشأ الحكمة ومهد المدنية . وأعلى كل الأحوال لا يقدر أحد أن يقول ان الشرقيين ليسوا أدرى من الغربيين بأداب الشرقيين واغات الشرقيين . ولا يقدر أحد أن يدعي أن مرغليوث وغيره من المستشرقين يستطيعون ان يفهموا الكلام العربي أكثر من علماء العرب أهل اللسان الذي نشأوا فيه . وأن من أحق الحق أن يظن أن مرغليوث لكونه افرنجياً صار يميز الشعر المصنوع

على لسان الجاهلية من الشعر الجاهلي الأصلي ، وأنه صار يظهر له فيهما ما يخفى على مثل سيبويه والخليل والفرّاء والاختش والمبرد وابن دريد وأبي علي الفارسي وابن جني والزخشري وأقرانهم ممن لا يحصيهم عدد ولا يحويهم بلد ، وهم جهابذة العربية وصيارف اللغة الذين يعرفون في لحظة صحيحها من بهرجها وأصيلها من هجينها ، وإذا تليت عليهم القصيدة عرفوا من نسجها من أول بيت فيها وذلك لشدة مراهم هذا الأمر ولكونهم وقفوا أنفسهم على خدمة هذه اللغة وأنفقوا جواهر أرواحهم من المهود إلى اللهود في تنقادها ، وانهم قوم عاشوا بها وماتوا عليها ونخلوها وعجنوها وطبخوها وجعلوها قوتهم الدائم فامتزجت بلحمهم ودمهم وتمثلت فيهم ، وكادت كل جارحة من جوارحهم تنقل آثارها ، وكل شاعرة من شواعرهم تحمل شعارها ، فكيف يقدر مستشرق أوربي ، نسبته إلى هؤلاء نسبة عربي تعلم الانكليزي إلى شكسبير أن يدعي كونه فهم من لغة العرب ما لم يفهموه ، وانته فيها إلى ما غفلوا عنه ، وأنه عرف الدخيل من الاصيل وحقق ان الاصيل من شعر الجاهلية نزر لا يكاد يذكر ، وان الشعر الذي يقال انه جاهلي والذي جمعه المفضل الضبي في مجموعه وأبو تمام في حماسه والمعلقات السبع التي حفظتها العرب من حاضر وباد وسار ذكرها في البلاد كل هذا مصنوع ملفّق مرتّب بعد الاسلام نظمه شعراء مولدون ونخلوه شعراء قالوا انهم وجدوا في الجاهلية ، والحال انه لم يتحقق وجودهم أو وجدوا ولم يقولوا هذا الشعر . نعم خفي هذا عن فحول العربية المقرمين وأنشدوا هذا الشعر على انه لعاقمة الفحل ولا مريء القيس والأعشى والناطقة وعروة بن الورد وهلم جراً وبنوا عليه النحو الذي وضعوه والصرف الذي ابتدعوه والاشتقاق الذي لحظوه والمفردات التي جمعوها ، لا بل بنوا عليه ذلك العروض وتلك الأوزان والارجاز والحدا والغناء وكل شيء انفق به فم عربي ، وكانوا في هذا كمن بنى على أصل فاسد أو وقف على جرف هار وهو لا يعلم ما تحته .

كلا لعمري ان أئمة العربية الذين لم يذكر التاريخ أن أمة خدمت لغتها وأصبحت
لسانها وحررت صرفها ونحوها بمقدار ما حرروا هم لغتهم وضبطوها وبنوها ونقحوها
وهذبوها وعرفوا منها الصحيح من العليل والأصيل من الدخيل والمطهر من
المصنوع وأشاروا الى ما ثبت أو ترجح أنه وضع بعد الجاهلية وأنه محل غير قائله ،
وهو بالقياس الى الشعر الثابت لأهله أشبه بالمد بالقياس الى الغمر ، فلم يدعوا رحيم
الله قيلاً قاتلاً ولا رعيماً مهملاً ولا سقيماً مبهرجاً ، وعلى فرض أنه غابت عنهم أشياء
لأن كمال العلم ليس من صفات البشر فليس مرغليوث ولا مستشرقة الافرنج هم
الذين يقدر أن يعقبوا على أئمة اللسان العربي وأن يصلحوا خطاهم لا سيما في
المسائل اللغوية البحتة ، وليس للظالم ان يفوت شأو الضليع ، وليست صفة كون هؤلاء
المستشرقين افرنجاً بالى تضمن لهم العصمة عن الخطأ والزينة لدى العطل . اننا
عرفنا كثيراً من هؤلاء المستشرقين بالذات وحادثناهم وفضنا ما عندهم ومنهم من
يعد في الطبقة الأولى من هذا الجنس ، ولا ننكر ما عندهم من علوم واسعة وآراء
صائبة ونظرات دقيقة ولمحات عامة وطرق في البحث جليلة ، وأن منهم مؤلفين عظاماً
ومنقبين دهاء ، ولكننا لا نتردد في القول اننا لم نجد منهم واحداً - اذا رجعت
المسئلة الى العربية - تقدر ان نعدّه عالماً وان نقرنه الى علماء هذه الأمة الحاضرين
فضلاً عن الغابرين . وأتذكر اني لقيت أشهرهم وسمعت منهم الخطأ في العربي
ولكننا نظراً لكونهم أجنب عن اللسان نرى قليلهم كثيراً ونغضي على ضعفهم
بما يعجبنا من عنايتهم بلساننا وآدابنا ، وهم بعد هذا لهم طرق أخصر في الوصول
وأسايب أقرب الى النظام وملاحظات يساعدهم عليها تعمقهم في العلوم الأخرى
كما ان معارفهم التاريخية على وجه الاجمال أوسع من معارف الشرقيين

عزائب بعض الاوربيين

ونعود الى الخصال التي أولع بها الاوربيون وليسما فيها على حق بل أصبحت
عندهم شبه بمرض أو هوس منها عادة أو خصلة : وذلك أنهم يبالغون في القليل

ويريدون ان يجدوا لكل حادثة أسباباً غريبة وعلا لا تخطر على البال ، فيأتون من هذا النوع بالغث الذي يكاد يقيء له القارىء العليم من شدة نبوءه وغرابته . ولا يزالون يُغربون في ايراد الاسباب ويتنوعون في التخرصات والتكهنات ماشاءت خيالاتهم وما طالت تصوراتهم حتى يظن الانسان أحياناً أنه يقرأ أضغاث أحلام ، وحتى تبقى الألفاظ بدون معانٍ ، وكثيراً ما يرمى القارىء بالسكتاب جانبا ويزهد في القراءة ويعدل عن النظر في ذلك السكتاب الذي قد توجد فيه فوائد في جانب هاتيك السخافات

ي

ويجوز أن يعال فيلسوف مثل تان Taine على النمط الخلدوني - لكن مع زيادة في الاغراب - الحوادث التاريخية التي وقعت في فرنسا ويبحث عن أصول فرنسا الحاضرة ويكون قد أصاب الغرض في كثير من أحكامه ان لم يكن في جميعها وذلك لتبحره في تاريخ بلاده وإحاطته بأخبار قومه واكناهه أسرار اجتماعية قلما عرفها غيره . ويجوز ان جهبذاً آخر مثل سنت بوف Sainte-Beave قد أوتي موهبة خاصة في نقد الرجال . وترجم عدداً كبيراً من رجال أمته فرزق في هذا الموضوع حظاً أئده فيه من شدة التنبُّع والاستقراء ما انضم الى ما عنده من شغوف بصيرة وسداد حجة . ويليق أن كل من أتقن علماً أياً كان ذلك العلم أو أحاط بواقعة أية كانت أو قتل احدى المسائل خبيراً أن يعال ماشاء عن مقدمات ذلك العلم أو ان يدعي ماشاء من معرفة أسباب تلك الواقعة أو ان يخوض في ملاحظات اجتماعية وروحية وسياسية واقتصادية كانت هي الأصل في ذلك الحادث ، ويجدر به أن يصيب المحز ويطبق المفصل في أكثر الأحيان ان لم يكن مطلقاً إلا أنه لا يجوز أن يوصف بالاصابة ، بل لا يجوز أن يؤخذ بالاعتبار من خلا ذهنه من مقدمات الموضوع الذي يريد أن يقتحم معركته أو كانت فيه أدواته ناقصة لا يصح في العقل ان تبلغ به طائلا . وان المعلومات الناقصة لأشد تضليلاً وأسوأ عاقبة على المجتمع

من الجهل المطبق

والحال ان الافرنجي - ونرجو أن لا يطالبنا القارىء بالامثال فانها مما لا تسمعه
المجلدات، بل كل كتاب كتبه الافرنج عن الشرق يصح أن يكون مثالا بدون استثناء -
لا يكاد يصل علمه بمحادثة أو حادثين أو ثلاث حتى يجعل منها قاعدة ويبني على ذلك
حكما ويسجله إسجالا ويرخي بعد ذلك عنان تصوراته حتى لا تعرف نفسك أي منام
أنت أم في يقظة . انظر الى تأليفهم عن الشرق والشرقيين سواء في السياحة أو في
التاريخ أو في الجغرافية أو غير ذلك وتأمل ما فيها ، وقارن بينه وبين الواقع الذي تعلمه
أنت علم اليقين وتلمسه كل يوم بيدك وتنظره بعينك وتسمعه بأذنك ولا تقدر أن
تكابر فيه إلا اذا كنت ممن يكابر في المحسوس وانظر البون الشاسع بين ما تقرأه
من كلامهم وما هو بين يديك لتتقضى المعجب العجيب

ليس فيمن يعرف لغة أوربية من الشرقيين إلا من قرأ كتبها ألفها الافرنج عن
سورية وعن مصر وعن بلاد العرب أو عن أمور متعلقة بالعرب وان تأليفهم في
هذه تعدد بالمشات، ونحن نكتفي بالتمثيل بها لأنها أقرب اليك وأجدر بأن تتمثل منها
الحقيقة ، فيقدر ان يقسم الانسان غير حافت انه لا يكاد يوجد منها كتاب إلا وهو
مشحون خلطا وخبطا ، مهما يكن من رفعة قدر مؤلفه ومن شهرته في العلم . وان
الصحيح النادر منها هو الذي خلطه قليل بالقياس الى غيره

حتى ان رنان نفسه وهو من أكبر فلاسفتهم ومن أعلمهم بعلوم الشرق وبلغات
الشرق وبفلسفة الشرق وقد زار بنفسه الشرق وأقام بسورية مدة من الزمن نجد له
خلطاً عجيباً عن الشرق وأحكاماً خيالية ، وقد وجد من رد عليه وأثبت خلطه
ونشر رده باللغة الافرنسية ، ولكن شهرة رنان العظيمة غطت على تلك الفضائح .
وان من غريب التصادف أني بينما أنا احرق هذه الاسطر اطلعت لرنان على جملة
واردة في كتابه « الاناجيل » يقول فيها ما يأتي أنقله بنصه :

“Ali, chez les Schiïtes, est devenu un personnage totalement mytologique. ses fils Hassan et Hossein sont des personnages reels. le mythe se greffe frequemment sur une biographie historique „

وترجمة ذلك :

ان علياً أصبح عند الشيعة شخصاً اسطورياً تماماً، أما ولداه الحسن والحسين فإنهما شخصان حقيقيان . فلاسطورة فلتع في الغالب على ترجمة حياة تاريخية . لم نفهم ماذا يريد بقوله ان علياً صار شخصاً اسطورياً . فان كان مراده بذلك أن الشيعة عظموه وبجلوه وقدسوه حتى أخرجوه عن دائرة البشر فالجواب أن تعظيم الشيعة الامامية لعلي لم يبلغ الدرجة التي وصفها رنان بل هو عندهم أفضل الصحابة وأشرف انسان بعد الرسول ﷺ . وهذا غير مايقول رنان . ثم لنفرض جدلاً ان علياً أصبح عند الشيعة شخصاً خرافياً فما الفرق في ذلك بينه وبين الحسن والحسين ؟ لأنه ان كان الغلو في شخص يجعله خرافياً فقد غلا الشيعة في أولاد علي كما غلوا في علي نفسه . والحال ان رنان يجعل بينهما فرقاً فيقول ان الأب صار خرافة وان الاولاد أشخاص حقيقيون . وهذا هو الخلط بعينه . وليس في الجملة شيء صحيح الا قوله : ان الاسطورة تبنى على أساس ترجمة حياة تاريخية

أفمن حيث قال رنان أن علياً صار عند الشيعة شخصاً اسطورياً ، وان ابنيه الحسن والحسين شخصان حقيقيان وجب علينا أن نقبل هذا القول لأنه قاله رنان ؟

فاذا كان رنان وهو من العبقرية الافذاذ الذين لم تنجب مثلهم أوربة الا في الاعصر والقرون ومن درسوا علوم الشرق اكثر من كل أوربي آخر يخلط هذا الخلط ويخص هذا الخبص فما ظنك بمن ليس بعبقري وليس بفيلسوف، ومن ليس ليسيج وحده في قومه، ومن ليس بواقف حق الوقوف على علوم الشرقيين ؟

ومن غريب التصادف أيضاً أنني بينما أحرر هذه السطور تناولت عدد أمس

(٩ نوفمبر ١٩٢٨) من جريدة الطان وهي كبرى جرائد فرنسا كما لا يخفى فوجدتها تقول في فصل عن الحزب الراديكالي :

Le groupe se tient , tire entré deux forces contraires , comme le tombeau de Mahomet dans l'espace , immobile

ومعناه :

« يبقى الحزب تحت تجاذب قوتين متضادتين أشبه بقبر محمد ساكن في الفضاء »
فمن قال ان قبر محمد ﷺ « ساكن في الفضاء » ! ومن ادعى ذلك من المسلمين ؟
ومرة قرأت في هذه الجريدة خبراً عن الحجاج يقول فيه : « الذين يذهبون الى مكة لزيارة قبر محمد » ١

ولا عجب في ذلك فجميعهم لا يفرقون بين مكة والمدينة . واذا أردنا أن نحصى في أوربة الذين يعرفون أن قبر محمد ﷺ هو في المدينة لافي مكة فربما من الستمائة مليون نسمة الذين تأهل بهم أوربة يوجد الف شخص وعندهم مثل سائر في معنى :

اذا لم نستطع شيئاً فدعه وجاوزه الى ما نستطيع

وهو : « قال محمد للجبل تقسم فلما لم يتقدم تقدم اليه محمد » أنا أقرأ هذا المثل كل يوم تقريباً في كتاباتهم . فحتى جرى هذا في أي كتاب ورد من كتب المسلمين ؟

نعيد ما قدمناه اننا لا نطعم في ايراد أمثال على هذه القضية قضية جهل الاوربيين بأمور الشرقيين لأن الانسان لا يطعم أن يعد رمال الدهناء ولا حصي البطحاء ولا نجوم السماء

وليس من العجيب أن يقع المؤرخ الافرنجي أو الكاتب السياسي أو السائح منهم في الخطأ عند ما يتكلم على بلاد مر بها عابر سبيل أو أقام بها مدة من الزمن

لم يتمكن فيها من كشف دخالها أو قرأ عنها كتباً قاصرة ، وربما كان مؤلفوها من
نمطه . ولكن المجيب الغريب هو زعم الكاتب الافرنجي اعطاءنا صورة تامة
عن البلاد التي مر بها وهو لا يعلم عنها الا ما سمعه من دليل الفندق أو سائق العربية
أو آخرين جمعتهم معهم التقادير ممن ليسوا في العير ولا في النفير . وترى الافرنجي
مع ذلك لا ينظر الى نزورة معلوماته في الموضوع الذي طمع أن يجره ولا الى
قلة بضاعته منه بل يهجم عليه هجوماً من قتلته علماً وبقرة اطلاءاً وتراه لا يروي
خبراً الا جعل له توجيهاً زعم انه الواقع مثل ان كاتباً شهيراً منهم جاء الى طرابلس
الغرب أيام الجهاد وكنت هناك فذكر طريق في رسالة أرسل بها الى مجلة
« الاياوستراسيون » وقال ان بها قبيلة اسمها عائلة مريم — وهي من فروع قبيلة
العبيدات — وان هذا الاسم باقٍ عليها من أيام ما قبل الفتح الاسلامي أيام كان
هؤلاء الاهالي هناك نصارى ولم يعلم أن هذه القبيلة عربية صرفة وان تاريخ
هجرة قبائل الجبل الاخضر من جزيرة العرب الى مصر ثم الى برقة معروف ولم
يعلم أن المسلمين يسمون مريم . وهكذا أكثرهم عند ما يكتبون عن الشرقيين
يسترسلون الى خيالاتهم ويحتزئون بمقدماتهم الضئيلة ويتسوقون من ذلك المتاع
الساقط ويقدمونه لقراءهم على أنه حكم النسخ جدير بالافتناء . وكثيراً ما يطلقون
على هذه انزعابات اسم « حقائق » فيسمي الواحد منهم كتابه مثلاً « الحقيقة
عن سورية » أو « الحقيقة عن مصر » أو « الحقيقة عن مسألة كندا » ومن شاء
فليقرأ جرائدهم ومجلاتهم وليقرأ مثلاً : « ان مصطفى كمال منع لبس الطربوش
خلاقاً للأوامر القرآنية » وما نالوا لشواهد وفي كل مطلع يريد يرد على الشرقيين رزم
تنوء بها الجمال من جرائد اوربة ومجلاتهم وفي كل منها من الاحاديث الغريبة عن
الشرق والاحكام غير المعقولة على أحواله ما يكفي أن يأخذ منه الشرقيون أمثلة
كافية مقنعة وحججاً راوية مشبعة بحيث يتهمون عن هذا المرض : مرض تلقي أقوال

الأوربيين قضايا مسأمة حتى فيما يهرفون فيه بدون معرفة ، ولقد عهدت كثيراً من الشرقيين الذين يحسبون ويقارنون ويرون ما في روايت الأفرنج عنا من مخالفة الحقائق وأحياناً من مكابرة المحسوسات من لا يملكون أنفسهم تارة من الضحك وطوراً من البكاء اضياع الحقائق الى هذا الحد...

وقد يجابون المكابرون : أفهذا الخلط خاص بالغربيين ، أفلم يكن الشرقيون ليخلطوا عند الكلام على الغربيين ؟ أفلم يمهّد أن الشرقيين تسرعوا وتهودوا كما تهود بعض الأفرنج ؟

والجواب أننا لا ندعي كون الشرقيين أعلم من الغربيين وحاشا أن نقول هذا بل اولئك اليوم على وجه الاجمال أعلم منا بلا جدال ، ولكن المصيبة القاتلة هي أن الشرقي يتهم أخاه الشرقي في ثقله ويسفه في عقله ويحتقر رأيه ولا يقبل له قولاً لمجرد أنه شرقي ولا يضيع الوقت بزعمه في قراءة كتبه ، حتى اذا اطلم على تأليف اوروبي ولو محشواً بالهذيان تلقى ما فيه نازلاً من السماء وعرض عليه بالنواجد وأبى أن يرتاب فيه أو يحاكمه واذا وجد ثمة أشياء تخالف المحسوس ابتغى وجوه التأويل كما يفعل العلماء بالكتب المقدسة ، كما يقول الامام الغزالي فيما اذا تعارض العقل والنقل . ولكن علماء الدين قد يتساهلون في التأويل ويجعلون الحكم النهائي للعقل يطبقون الوحي عليه . وهذه الفئة الضالة من الشرقيين تأتي أن تناقش الغربي الحساب على شيء ، بل تقبل كل ما يقوله صبرة بلا كيل ولا وزن . ومن هنا نشأ ما نحن فيه من الازمة الادبية والاجتماعية واللغوية والتخبط الذي ترانا نتخبطه لأن حقائقنا انقلبت ضلالات بلا سؤال ، وضلالات الأفرنج تلقيت حقائق بلا جدال . ويكفي القائل أن يكون مسيو أو مستراً أو هراً أو سنيوراً حتى يكون قوله في كل مقام فصلاً . وهذا هو البلاء الاعظم ، لأن الأفرنجي يخبط في الأمور

الشرقية خبط عشواء والشرقي يرى بعينه الحق ويغالط نفسه . بل الخطب أعظم من هذا وهو أن بعض الغربيين المنصفين المدققين اذا كتبوا عن الشرق اعترفوا بصعوبة مركبهم وحذروا القارىء من قبول كلامهم على علته ، ولكن القارىء الشرقي — الا من رحم ربك — لا يطيعهم في رد شئ مما قالوه وكأنه يقول لهم : ان تحذيركم هذا ان هو الا تواضع منكم وأما نحن فمن نحن حتى نجرؤ على تمحيص كلامكم . كان عندنا في جبل لبنان متصرف عاقل يقول لحاشيته : أنا لا اشاوركم حتى تقولوا لي : نعم ، نعم . وأما استشيركم حتى اذا غلطت تنبهوني الى غلطي . وكان عنده مستشار مداهن موالس فقال له : ماذا نصنع اذا كنت لا تغلط . أنقول لك غلطت لاجل خاطرك ؟ لا تبلغ بنا الطاعة الى هذا الحد . وهكذا نحن لا نريد أن نقول للاوربيين : انكم غلطتم ، ولو حذرونا من تلقي جميع أقوالهم قضايا مسئمة . فالأوربي عندنا فوق الغلط . واذا غلط لزم التساؤل . وكما أننا أخذنا عنهم الكيمياء والطبيعات والهندسة والطب والاقتصاد والعلوم الاجتماعية فيجب أن نأخذ عنهم علم العربية ، وأن نقبل أحكامهم مسمطة على لغتنا وأدبنا وشعرنا وعلى تاريخ جاهلينا وإسلامنا وان ندعن لما يقوله بعض المستشرقين المنتطعين الذين يجعلون الحادثة والحادثة قاعده وينسون ان القاعدة إنما هي مجموع الحوادث وان في الفقه القديم يبقى على قدمه ، ثم ان فيه الضرر يزال ولو كان قديما ، وان هذا لا يعد تناقضا لأن كل مقال منهما له مقام وأسباب خاصة به ولا يمنع ذلك من وجود القواعد الكلية . وأما هؤلاء المستشرقون المنتطعون — ولا يطلق هذا إلا على نزر منهم — فاذا عثروا على حكاية شاردة أو نكتة فاردة في زاوية كتاب قد يكون محررا سقطوا عليها تهافت الذباب على الخلاء وجعلوها معياراً ومقياساً ، بل صيروها محكاً يعرضون عليها سائر الحوادث ويعفلون أو يتغافلون عن الأحوال الخاصة والأسباب

المستثناة واقتضاء الزمان والمكان

ويرجع كل هذا النهور الى قلة الاطلاع من الاصل، هذا اذا لم يشب ذلك سوء قصد لان الغربي لم يبرح عدواً للشركي ورفيقاً له - والنادر لا يعتد به - ومن الغربيين من لم يتعلم العربية إلا على أمل أن يتتبع المورث ويحفظ المثالب ويتخذ من أعمالنا حجة علينا مثل الأب لامنس اليسوعي . ومثله الدكتور هارتمان الألماني وكلا منهما قد عرفت . وكان هارتمان من أشهر المستشرقين ومع هذا قرأت له مرة فصلاً ينبغي فيه بعض الاحاديث النبوية في حق الترك ولم يكن فيه ذلك الحديث لنزوحه عن العقل أو لمعارضته لاحاديث أخرى أو اضعف في أسانيدده ، بل زعم ان الحديث موضوع لاجل تكبير مقام النبي ﷺ وإلا فالنبي قد يكون لم يسمع بذكر الترك ! فالمستشرق الشهير الذي يظن أن النبي ﷺ لم يسمع بذكر الترك واقتد كان أقل بدوي جاهلي يسمع بهم لا يكون بدون شك إلا جاهلاً أو متحاملاً . ومثل هؤلاء لا ينبغي ان يسمع كلامهم في تاريخ العرب والعربية فضلاً عن أن يؤخذ به حجة

الشعر الجاهلي والاسلام

ولينظر القاريء في الأسباب التي زعمها بعضهم لتزوير شعر على لسان شعراء الجاهلية لم تقله شعراء الجاهلية . فقد قالوا : ان الاسلام أراد أن يطمس كل ما تقدمه وأن يمحو كل أثر للأديان السابقة كالوثنية واليهودية والنصرانية والصابئة ، فرفع من بين العرب بعد الاسلام الشعر الجاهلي الحقيقي وتبدل به شعراً مصنوعاً مقلداً به نسق الجاهلية كما يزور بعض الناس قطع العاديات ويبيعونها على أنها وجدت في أناء الحفر تحت الأرض وهي في الحقيقة جديد في هيئة قديم . انه لم يقل هذا القول كثير من الاوربيين ، بل الجمهور من مؤرخيهم على أن شعر الجاهلية هو شعر الجاهلية ، ولكن قاله بعضهم وتابهم على ذلك نزار مناً حياً بالشهرة وغراماً

بالمخالفة . وقد يكون هناك غرض أو مرض لأنه مما لا مشاحة فيه أن العالم الاسلامي يجتاز أزمة اجتماعية شديدة تتجلى أعراضها تارة في الدين ، وتارة في اللغة ، وتارة في الزي ، وتارة في السياسة ، وهم جرا
، لاملحة للاسلام في تعفية اثار ماسبقه ،

والجواب على هذا الزعم بطول جداً الا أنه يتلخص في الامور الآتية :
الأول : ليس بضروري لاعلاء كلمة الاسلام أن يلتزم المسلمون تعفية كل أثر من آثار الديانات التي سبقته وأن لا يبقى لها ذكراً ولا عنفاً خبراً بل مما يزيده في بيان فضل الاسلام واظهار طوله وقوته أن يعلم الناس أن قد سبقته أديان هريقة وممل طويلة عريضة عميقة وأنه جاء هو ضعيفاً فزال يقوى ويتمكن بحول الله حتى اقتلع تلك الاديان من جذورها ولم يبق لها أثر في جزيرة العرب . ولعمري ان حفظ ذكرى هاتيك الاديان كان ضرورياً لتبيين الفرق بين الحالة السابقة والحالة اللاحقة وان يعلم الناظر المتأمل كيف نقل الاسلام العرب من عبادة الشجر والحجر وأصنام العجيين الى عبادة الاله الواحد الذي لا اله الا هو ، ومن وأد البنات الى الرحمة ومن البغاء الى العفة الى غير ذلك مما كانوا فيه وصاروا الى عكسه . وحسبك أنهم كانوا منحصرين في فيافي الجزيرة وانهم لم يكن لهم ملك ولا سلطان وكانت تغزوهم الاعاجم في عقر دارهم وكانت الاحايش تقتل رجالهم وتستبيح نساءهم في وسط بلادهم فجاء الاسلام وملكهم أعظم أقطار العالم ومكنهم من نواصي الامم ، فمن الضروري للبرهان على عظمة ما صنع الاسلام من خير للعرب تذكيرهم بالبيئة السابقة الدليلة ، كما ان تراجم الفاتحين الكبار كقيصر والاسكندر ومحمد الفاتح وصالح الدين وتابليون وكل الغزاة المشهورين لا تتم ولا يظهر بهاؤها ولا يعرف فضل الذين تحدث عنهم الابد كالمملوك والامم التي قهرها أولئك الفاتحون وبضدها تبين الاشياء . وباليات شعري هل يخسر الاسلام أم يكسب اذا قيل ان العرب في الجاهلية كان منهم قبيلة تعبد صنماً من عجيين فلما أصابتها مجاعة اكلته وقال الشاعر

في ذلك شعراً، أيطمس الاسلام شعراً يستدل به على مقدار فضله؟ ان ذلك اغير معقول
« القرآن ملآن بذكر الديانات السابقة واخبارها »

الثاني كيف يكون الاسلام تعمد طمس ذكر الاديان السابقة على حين ان
القرآن المجيد الذي هو مشرق الاسلام ويذوبوع الايمان ملآن بذكر هذه الاديان
السابقة وأخبارها وسيرها ريتان بنعظيم أنبيائها وتكفير من خالفهم، وهو لا يقتنا
بمخاطب بني اسرائيل ويذكر نوحاً و ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب ويوسف
وموسى وهارون وداود وسليمان وذكرا ويحيى الى عيسى بن مريم، وهناك التعظيم
الاعظم، وهناك كلمة الله القاها الى مريم، وهناك ذكر الحواريين، وهناك ذكر الرهبان
والتسيسين . وماذا يريد الانسان من احياء ذكرى هؤلاء الانبياء أكثر مما ورد
في القرآن الكريم بل القرآن لا يجعل الاسلام ديناً جديداً ولا ملة مستأنفة بل يجعله
ملة ابراهيم حنيفاً انحرف الناس الى ترهات ضلال فجاء يردهم منها الى المحجة وطال
الامد عليهم فقتل قلوبهم فجاء بمجدد فيهم بشاشة الايمان ويرقرق ماء الحياء . وكما
يؤيد القرآن التوراة يؤيد الانجيل ويقول انه لم ينزل على قلب محمد ﷺ الا
تصديقاً لما بين يديه من التوراة والانجيل . والحاصل لا يكاد الانسان يجسد في
العربي على سعة بحره كلاماً يكيل به مقدار حماقة أولئك القائلين ان الاسلام زور
على شعراء الجاهلية شعراً لم يقولوه ورفع من بين أيدي الناس الشعر الذي قالوه
وذلك لمبحو ذكر كل ملة جاءت قبله وأثر كل عقيدة سبقتة عند ما يكون القرآن
شمس الاسلام من أوله الى آخره لا تنكاد تخلو منه صفحة من اذكار هاتيك الملل
والنحل لابل من أخبار الوثنية نفسها التي ذكر القرآن أصنامها كاللات والعزى
ومناة الثالثة الاخرى وغيرها من الاصنام

« ما يديننا من الشعر الجاهلي خليق بعصره »

الثالث يقول هؤلاء السخفاء ان أولياء أمر الاسلام انما أرادوا ليطمسوا
شعر الجاهلية الاصلي تأييداً للاسلام وإخفاء على كل شيء خالفه وأنهم صنعوا على
السن شعراء الجاهلية شعراً لم يقولوه وذلك بعد البعثة بقرون والحال أنا لا نرى

هذا الشعر المصنوع الذي يقولون عنه مؤيداً الاسلام في شيء، افترأهم محوا شيئاً ثم عملوا عنه نسخة أخرى طبق الاصل ؟ فما فائدة هذا العمل اذاً وهو العمل الذي ارتكب له التزوير الذي لا يعدل عنه شيء . اننا نرى الشعر المنسوب الى الجاهلية الذي بين أيدينا نتدبره شعراً خليقاً بالجاهلية تؤخذ منه جميع أوضاع الجاهلية ، ونرى أولئك الشعراء مشركين ويهوداً ونصارى وكل فئة شعرها تشتم منه رائحة دينها . وقد نقل المسلمون أشعارهم كما هي بخذافيرها لم يسقطوا منها شيئاً ولم يخرموا حرفاً وأقرأوا ذلك في مساجدهم ورووا أشعار اليهود وقالوا انهم يهود ، لابل لم يبلغ شعر من الشهرة ما بلغته قصيدة السمؤال اليهودي، ورووا شعر امية بن أبي الصلت والاخلط والعبادي والقطامي وغيرهم من شعراء النصارى وقالوا انهم نصارى . وروى النبي ﷺ كلام قس بن ساعدة اسقف نجران ، ونقل علماء الاسلام خبر وفد نجران على الرسول وعلى رأسهم أسقفهم أبو الحارث بن علقمة ابن ربيعة . ورووا افتخار الاخلط بنصر انيته وبامتناعه عن الاسلام عند ما قال :

ولست بصائم رمضان عمري ولست بآكل لحم الاضاحي

ولست بقاتل ماعشت يوماً قبيل الصبح حي على الفلاح

وروا كيف تنصر النعمان بن المنذر في قصة ما له ان النعمان أراد قتل حنظلة الطائي فاستأذنه حنظلة أن يذهب وبودع أهله فأذن له النعمان على شرط أن يقدم كفيلاً وأنه ان لم يرجع قتل النعمان الكفيل، فلما كاد ينقض الميعاد هم النعمان بقتل الكفيل وبينما هو يريد أن يفعل اذ رأى غباراً من بعيد فانتظر فاذا حنظلة مقبل يشتد في السير حتى يصل ضمن الميعاد ولا يقتل كفيله ، فلما وصل قال له النعمان : ما حملك على هذا الاهتمام في الوصول قبل انقضاء الموعد وأنت تعلم أنك آتٍ الى القتل ؟ قال له الرجل : حملني على ذلك الوفاء . فقال النعمان : وما السبب في شدة وفائك هذا ؟ قال له : ديني . فقال له النعمان : وما دينك ؟ قال الرجل :

النصرانية . فتنصّر النعمان . هذه الرواية وغيرها من مفاخر النصرانية رواها المسلمون قبل النصارى ولم تتخرج صدورهم بها لأنهم كانوا ينصحون في الرواية ويتحرون في النقل الى الدرجة القصوى حتى أنهم نقّالوا كل ما قيل من شتم الرسول ﷺ كما نقل الحواريون كل ما قيل من شتم عيسى ﷺ . وروى رواية الاسلام كيف كان كعب بن الاشرف اليهودي يهجو النبي ويؤذيه ، ورووا جميع أخبار يهود قريظة والنضير وفدك وخيبر وأنشدوا الاهاجي التي قيلت في رسول الله وأصحابه ومنها :

لعبت هاشم بالدين وما نبأ جاء ولا وحي نزل

ليت أصحابي يبدر علموا جنع الخزرج من وقع الأسل

وأوردوا الشبهات التي كان أعداء الاسلام يوردونها على الاسلام ، فتجد كتب السير مشحونةً بتلك الاقوال التي يدل استقصاء المسلمين شواردها على أن قضية الحذف والطمس التي يتشدد بها بعض المستشرقين ومن تابعهم من مرضى القلوب من الشرقيين لم يكن المسلمون منها في ورد ولا صدر . وقدرى المسلمون شعر عدي بن زيد الذي كان نصرانياً وقال عنه أبو عبيدة : هو في الشعراء كسهيل في النجوم بمعارضها ولا يجري مجراها . ورووا شعر المتلمس النصراني وشعر البراق بن رواحة التميمي وشعر بسطام الشيباني وشعر حنين الخيري وشعر القطامي وكل هؤلاء كانوا نصارى معروفين . أما الاخطل فستل عنه حماد الرواية فقال : ما تسألوني عن رجل حبب شعره الى النصرانية . ولما امتدح بني امية قال له الخليفة : يا أخطل أنزىد أن اكتب الى الآفاق انك أشعر العرب ؟ قال : اني اكتفى بقول أمير المؤمنين . وكذلك روى المسلمون كيف ان السيد والعاقب من أساقفة نجران وفدا على النبي ﷺ وجادلوه . وكذلك روى المسلمون أقوال قس بن ساعدة الايادي وضربوا به المثل في الفصاحة وشهد له النبي ﷺ وذكره

وتذكره وكان قس من أشهر النصارى في الجاهلية كما لا يخفى
ولم تزل حرية القول عند العرب حتى ما بعد الاسلام بزمان طويل ، وكان
الاختلال ينشد وهو في بحبوحة الدولة الاسلامية

ولست بصائم رمضان عمري ولست بأكل لحم الاضاحي

ولست بقائل ما عشت يوماً قبيل الصبح حي على الفلاح

ولم ينله أحد بسوء . وأغرب من هذا ان عبد المسيح الكندي النصراني
كتب رسالة في الرد على دين الاسلام بعث بها الى عبد الله بن اسماعيل الهاشمي
في أيام عز الدولة العباسية وسلطانها وتماقل المسلمون كلامه ولم يطمسوا منه شيئاً

وكل ما رواه اليسوعيون من تراجم شعراء النصرانية وأشعارهم إنما نقلوه
عن مؤلفي المسلمين . وليس بصحيح أن أولئك الشعراء لم يكونوا نصارى وأن
النصرانية أضافها مؤلف « شعراء النصرانية » إليهم عمداً بل ان قسماً كبيراً من
أولئك الشعراء كانوا نصارى بلا خلاف، وقسماً آخر نصرايتهم لا يمكن الجزم بها
وسواء أكان هؤلاء أم هؤلاء ، فالذين أوصلوا الى الخلف خبر انهم نصارى أو أن
بعضهم مختلف في نصرانيته هم علماء المسلمين . وان من يقرأ السير النبوية وتراجم
الصحابة كالطبقات الكبرى لمحمد بن سعد يعرف ان رواة صدر الاسلام لم يكونوا
ليعرفوا نشر شيء وطى شيء من الاخبار والآثار فكل ما اتصل بسمعهم نقلوه
وانهم رووا من الاحداث ما يجوز أن يتخذ الخصم حجة عليهم وما يكون في
نظر المجادل أقرب الى الذم منه الى المدح . وما فعلوا ذلك الا نصحاً منهم في التبليغ
ورغبة في التحري . واقد يبلغون من التدقيق انهم يوردون عشرين أو ثلاثين
رواية كل منها بأسانيدها الوافية حتى يملأوا بها عدة صفحات لاجل تحرير جملة
واحدة قلها أحد السلف ويحصوا كيف كانت تلك الجملة وقد تكون الرواية
لا تختلف عن الاخرى الا بكلمة أو حرف وقد يكون المعنى واحداً . وقد وصلوا
من هذا المدي الى حدان عدده بعضهم افراطاً وضياع وقت وعابوه عليهم وتهمكوا

بهم . ولكن هذا التهم لا ينفي شيئاً من الحقيقة وهي أنهم نصحوا في النقل وثبتوا في الرواية ولم يملوا على الناس خيالاتهم وتصوراتهم ولا تعاوروا كلام الناس بتخرصاتهم بل نقلوا ما نقلوه وتركوا الحكم للقارىء . وبالأجمال وصلوا من تحرير الرواية الى سدره المنتهى ، ورموا في أمر التخصيص فيها أبعد شأو المرئى ، ولذلك عندما أشرت في احدى مقالاتي الى أن خلافة الاربعة الراشدين لم تكن ملكاً مطلقاً كما ذهب اليه الاستاذ الشيخ علي عبد الرزاق واستندت في ذلك على الآثار التي بين أيدينا ونوهت بما كان من التدقيق والامانة في النقل عند السلف وجاربي الاستاذ بشي . من التهم من هذه الجهة أمسكت عن اكمال هذه المناظرة وقلت : من عاري في حقيقة كهذه ليس لاحد حيلة في اقناعه ، وتركنه أسفاً على تمسكه برأيه .
 ١١١ الحكم العربي لا يعرف طريقة كم الأفواه وتقييد الأقلام

الرابع أن طريقة كم الأفواه وتقييد الأقلام والأخذ على الخواطر بأفواه الطرق وحبس هذا القول واطلاق ذلك مما يعبر عنه الافرنج « بالسانسور » غير معروفة الا للدول المنمدية والمجتمعات التي استبحر فيها العمران ولم يقل أحد ان سكان المضارب وان القبائل الرحل ومن اليهم من سكان القرى التي أهلها على حال البداوة يعرفون هذا الضرب من ضبط الأحكام وينزعون هذا المنزع في الادارة ولا سمعنا أن أميراً أو مقدماً من هؤلاء كان يترصد الأفواه يأخذ عليها مذاهبها ويستعرض الخطباء ويستنفذ الشعراء عما نثروا ونظموا فيعقل هذه الجملة ويطلق تلك ويقول : أما هذا البيت فلا ، وأما هذا فنعم الخ . ان هذا لا يكون عند الامم التي غلبت عليها سداجة البداوة وكانت قريبة من الفطرة وافادتها سكنى البرية تمام الحرية لا سيما العرب المشهورين بالأنفة وإباء الضيم والهيام بالحرية الى الدرجة التي لم تعرف لقبيل من الدنيا سواهم فنجد خواطرهم وألسنتهم على انعط مضاربهم ومساكنهم لا تعرف التقييد بشي . ولا تبقي الا الانطلاق . وكل أحد يعلم مشربهم في رفع الرسوم واطراح التكلف والجهل بقواعد التعظيم وسنن

التشريف المعروفة للأعاجم وانهم كانوا يخاطبون الرسول ﷺ والخلفاء بيا محمد ، يا أبا بكر ، يا عمر الخ ، وانهم الى يوم الناس هذا اذا لقوا ملوكهم خاطبوهم : يا عبد العزيز ، يا فيصل ، الخ . وقد تناقش مرة المؤرخ التركي أنور باشا مع مؤرخ تركي آخر في المفاضلة بين العرب والعجم فكان ميل المؤرخ أنور باشا الى تفضيل العرب وكان هوى الآخر مع العجم وأخذ كل منهما يدلي بحجته ، فقال أنور باشا لخصمه في الاستدلال على شتم العرب : انظر الى العجم في لقائهم أمراء الدولة وولاتها كيف يخضعون أمامهم وينكسون أبصارهم ويكادون يقيمون على الأرض جشياً ، وقابل ذلك بطور العرب اذا لقوا رجال الدولة والولاة فإن العربي يقابل الوزير ورأسه مرفوع ويمد يده لمصاحته قائلاً له : كيف حالك يا باشا كأنه يصفح أحد أقرانه . اهـ . وانك لاتجد هذا في كبيرهم وصغيرهم لا يعرفون النذل لا ما ظهر منه ولا ما بطن ، ولا يطيقون طأطأة الرؤوس ولا يتحملون التكاليف والرسوم التي عند الأمم المنغمسة في الحضارة ، نشأوا على هذا من آلاف من السنين وأبوا أن ينتقلوا عنه كما

قال بيارلوتي الكاتب الافرنسي الأشهر ، وقد سأله عند احتضاره : أية أمة أحب اليك من الجميع ؟ فأجاب : العرب لانهم أبوا أن يغيروا أطوارهم من آلاف من السنين اهـ وكيف يغيرون أطوارهم وهي فيهم من أثر سكنى الصحارى والضرب في الفلوات ومجاورة الطبيعة القحة والنشوء على الفطرة الأصلية وعدم استشعار الهيبة . أمّن كانت هذه انفتهم وهاتيك شدة خنزواتهم ومن كانوا يقولون للخلفاء في وجوههم ما لا يجرؤ أن يقوله تركي أو فارسي لختار قريته ، ومن كانوا يقولون لعمر : لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا ، ومن كانوا يقولون لمعاوية : ان السيوف التي قاتلناك بها اني اغمادها يقال عنهم انهم اقيموا على السانسور ، واخضعوا لبدعة كم الأفواه وذلة بيع الضمائر وعقل الأنسنة ، وأن هناك شعراً طوي عمداً لئلا يضر بالدين والدولة ، وأن هناك شعراً نشر عمداً ووضع وضعاً لأجل التويه على

الناس . لا والله لم تكن هذه أخلاق العرب ولا يقول هذا عاقل ولا كان الخلفاء في صدر الاسلام ممن يتسفلون الى هذا الخضيض الاوهد ويطوون أقوالاً منشورة وينشرون أقوالاً مكذوبة احتياطاً من وراء دينهم ولم يكن خامرهم فيه الشك حتى يحتاطوا له بالكذب والبهت ، بل لم يورد كتاب السير النبوية ما أورده من الشبهات ومن المطاعن مما قاله أعداء الرسول وأصحابه الا لأنهم كانوا على بينة من أمرهم ، وكانت أقويل الخصماء لا تززع من عقائدهم ، والاسلام منذ ولد ولد صحيح البنية فلم يجد السلف أدنى حاجة الى خدمته بالتبويه والى نصرته بالطي والحذف . وكان أشد الناس اعتقاداً بمحمد ﷺ أقربهم اليه ، وأحبهم له ولدينه أعلمهم بأسرارهم وأوقفهم على عُجْرِهِ وَبُجْرِهِ مثل زوجته خديجة ومثل رفيقه في حياته أبي بكر ومثل صهره علي ومثل خادمه أنس ومثل خادمه الآخر عبد الله بن مسعود ، وهلم جراً مما قال الكاتب الانكليزي الشهير في هذا العصر المستقر ولزانه من أنصع براهين محمد لأنه ولو كان هؤلاء من أقرب الناس اليه لو علموا عليه ما يريب أو لحظوا أنه كان يقصد الخديعة أو أن سريره غير علانيته لانفضوا من حوله ولم يتمسكوا بكل كلمة تخرج من فيه ولم يكونوا يبيعونه أرواحهم ويستعذبون الموت في سبيله . ان مثل هذه الامة الحرة يجوز أن تقاتله ويجوز أن تسامه ويجوز أن تنكر دعواه صراحة وبرحة ويجوز أن تقبلها وتراها خير دين لها واما أن تخدم صاحبها بالكذب والبهتان فهذا ما لا يقره العقل . ولقد وباهم الرسول على الصدق حتى لقد ورد في الحديث عنه انه « ما كان خلق أبغض اليه من الكذب وما اطلع منه على شيء عند أحد من أصحابه فيمبخل له من نفسه حتى يعلم أن أحدث توبة » ورباهم على الخضوع للحق فقد حدثوا أن يهودياً أسلف الرسول ثلاثين ديناراً الى أجلٍ معلوم فتركه حتى اذا بقي من الاجل يوم جاءه فقال : يا محمد اقض حقي فإنكم معاشر بني عبد المطلب مُطْلَق . فقال عمر : يا يهودي أما والله لولا مكانه

لضربت الذي فيه عيناك . فقال رسول الله ﷺ : غفر الله لك يا أبا حفص نحن كنا الى غير هذا منك أحوج الى أن تكون أمرتي بقضاء ما عليّ وهو الى أن تكون أعنته في قضاء حقه أحوج . قال يا يهودي انما يحل حقتك غداً ثم قال : يا أبا حفص اذهب به الى الحائط الذي كان سأل أول يوم فان رضىه فأعطه كذا وكذا صاعاً وزده لما قلت كذا وكذا صاعاً ، فان لم يرض فأعطه ذلك من حائط كذا وكذا . قال اليهودي : فأتى بي الحائط فرضيت تمره وأعطاني ما قال رسول الله وما أمره من الزيادة اه . ومن باب خضوعه للحق أنه كان يقيد من نفسه وانه أقاد مرة من خدش من نفسه . وعن سعيد بن المسيب : أقاد النبي من نفسه وأقاد أبو بكر من نفسه وأقاد عمر من نفسه . وأخبر سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن عمرو بن شعيب قال : لما قدم عمر الشام أتاه رجل يستعديه على أمير ضربه فأراد عمر أن يقيد منه فقال عمرو بن العاص : أتقيد منه؟ قال : نعم . قال : اذاً لا نعمل لك على عمل . قال : لأبالي ، ألا أقيد منه وقد رأيت رسول الله ﷺ يعطي القود من نفسه . بمنزل هذه الاخلاق أحب الصحابة صاحبهم وفدوه بأنفسهم وأموالهم وبآبائهم وأمهاتهم . ولو لم يعلموه على هذه الصفة من حب الحق ما هاموا بحبه، وما أطاعوه هذه الطاعة كلها، وما تمكن من الغلبة الاخيرة على جميع العرب مع صعوبة مراسها وفرط عنجهيتها . أفيتمال بعد هذا ان خلفاء الاسلام كانوا يأمرون بوضع الاشعار على الألسن الجاهلية ويرتكبون الكذب والنزوير خدمة للإسلام !

« هل اشترك المؤرخون من سائر الملل في مؤامرة السكوت ؟ »

الخامس ولنفرض جدلاً أن هؤلاء الخلفاء وهؤلاء العلماء استباحوا - والعياذ بالله - الكذب لاجل تعزيز الاسلام وعملا بقاعدة أوربية المنميت وهي « الغاية تبرر الوسطة » فليقل لنا مرفليوث أو طه حسين أو أحد ممن يقولون هذه المقالة السخيفة : متى واين صدر ذلك المرسوم الامامي بأن يطوى شعر الجاهلية الاصلي

ويستبدل به شعر جديد مصنوع ويقال ان هذا هو شعر الجاهلية ؟ وما اسم الخليفة الذي فعل هذه الفعلة ولم يعلم بها أحد على وجه البسيطة ؟ أو ما اسم المجمع الاسلامي الذي أصدر هذا القرار وأين ومتى انعقد ؟ أفلا ترى أن المجمع المسيحي الذي قرر الاناجيل الاربعة ورفض ما عداها وقرر احراقها معروف تاريخه بمخالفه . أفيمكن أن يكون الاسلام قام بعمل كهذا وأجمع عليه الا بأمر خليفة أو باجماع أمة ولم يعلم بذلك أحد ؟ فمن من المؤرخين الشرقيين أو الغربيين قال هذا القول ؟ ولعلمهم يقولون - والمتعنت لا يقف عن الاستظهار بأية سخافة - ان مؤرخي الاسلام قد طروا هذا الخبر أيضاً ونجاهلوا هذا الأمر الذي أقيمت عليه الامة وعمسوا هذه الواقعة عمساً ومضت القرون وانطوت الحقب حتى أصبح هذا الأمر في الآخر نسياً منسياً ونجاهلهم أن شيئاً في الدنيا لا يخفى وان كل سر جاوز الاثنين شاع وأن حادثة كهذه عرف بها مئات وألوف يستحيل أن لا تشيع وانما ان لم تسجلها الكتب حفظها التواتر من عصر الى عصر . ثم ان الاسلام لم يكن في علبة مختوم عليها بشمع أحمر ولا في صندوق مقفل بل كان من أول ظهوره مختلطاً بالملل والامم الاخرى خصوصاً بعد أن فتح الفتوحات العظيمة ولف المشرق بالمغرب وضرب بجرانه على آسية وافريقية وأوربة فلم يبق أمة في الدنيا الاستولى عليها أو تعرف اليها أو وصلت اليها أخباره بل آثاره فلقد كانت المسكوكات الاسلامية متداولة في أقاصي البلاد الاسكندنافية فاذا فرضنا المحال وان جميع مؤرخي الاسلام ماتت ضائرتهم ولم يبق عندهم أدنى وجدان ولم يبرز فيهم واحد يقول : يا هؤلاء لا يجوز لنا الكذب وهذا حديث مفترى أفلم يكن هناك مؤرخون نصارى ويهود ومجوس ومؤلفون روم وفرس وهند وقبط وحش وافرنج إلخ أنفني هذا الحادث عن جميعهم ولم يعلموا عنه قليلاً ولا كثيراً ولا جاءت عنه كلمة في كتاب مع أنهم تعقبوا الاسلام في كل موضع

وتتبعوا عوراته ونشدوا كل حادث يشينه أو ينقصه، ومع أن منهم من افترى عليه البهت ومنهم من وضع من عنده بحقه وان من أهل الكتاب من ألفوا تآليف في عهد الاسلام وفي وسط بلاد الاسلام وطعنوا فيها على دين الاسلام وقرأها المسلمون أفنقول ان هؤلاء المؤرخين من سائر الملل تواطأوا أيضاً مع المسلمين على تلك الاكذوبة بحق الشعر الجاهلي ولم يتعرضوا لها وعملوا عليها مؤامرة السكوت كما يقال

من كانت تلك العصابة التي تولت كبر هذا التزوير العبقري؟

السادس لنقل المحال وان كل هذه الافتراضات جائزة فيبقى علينا النظر في كيفية نظم هذا الشعر المنسوب الى الجاهلية ، فليخبرنا مرغليوث أو طه حسين من ذا الذي قام بهذا العمل كله بعد الاسلام ، ومن الذي نظم هذه الالوف من القصائد وألقى عليها هذه المسحة مسحة الجاهلية حتى خفي أمر احداثها بعد الاسلام حتى على أعلم علماء اللغة ومن رتبها هذا الترتيب وطبقها هذا التطبيق على الرجال والحوادث والازمنة والامكنة ؟ فإن هذه القصائد متعلقة بوقائع شهيرة وبرجال معروفين وبأنساب متسلسلة وهي ذات علامات مطابقة حتى ان قسماً من تاريخ الجاهلية مأخوذ منها فمن الذي أحدث هذه الاشعار التي هي بجزء لا ساحل له ؟ اكان رجلاً واحداً فرى هذا الفري كاه وصنع هذه المعجائب والمعجزات وحده ؟ اللهم ان الانفراد بهذا مما تعجز عنه البشر . أم كان هذا الرجل العبقري الذي قام مقام الجاهليين بأسرهم معه جماعة يؤازرونه في عمله . فان كانوا جماعة فمن كانوا ؟ وأين كانوا ؟ ومن ذكر من خبرهم شيئاً ؟ أفلا ترى كيف ان جمعية اخوان الصفا عرف الناس خبرها وكتبوا عنها وجمعية الحشاشيين ذكروا تاريخها ، ولم يعلم ان جمعية تألفت في الاسلام الا وقد عبر الناس لها على أثر. أفلا يخبرنا مرغليوث من حيث انه فهم من تاريخ العرب ما لم يفهمه أحد أو طه حسين الذي يتولى تدريس الادب في أكبر جامعة عربية من كانت تلك العصابة من ادباء العرب بعد الاسلام التي

تولت كبر هذا التزوير العبقري والكذب الذي جاء أبهى من الصدق مما أقرتهم عليه دولة الاسلام أو نديتهم له اثم أين عاشت تلك العصابة وأين قبعتم وفي أي كسر استقرت وفي أي سرداب خلا بعضها الى بعض؟ وهل جرى بينها توزيع أعمال فقيل لهذا : قل أنت قصيدة على لسان الحارث بن حازة الشكري ، وليقل فلان مقطوعة على لسان تأبط شرأ وأنا أقول كلمة على لسان عمرو بن كلثوم ! أفكان هناك مدير للحركة التزويرية أم كان كل من هؤلاء يعمل بخاطره وبما يوح له غير مقيّد بأمر ولم يكن لهم بروغرام يسرون عليه ، سبحان الله ما أشد انتظام عملهم وأحسن انطباق نظمهم على الوقائع برغم هذه الفوضى . . . ثم نسأل أيضاً : كانت هذه الحوادث التي لا تنتهي من حرب وسلم وحب وبغض ونخر وحماسة ومدح وهجاء ووعظ ورناء الخ مما صيغ لاجله هذا الشعر هي أيضاً إبداعاً واختراعاً أشبه بالقصص المسمى بالرومان ولم يكن لها أصل الا في مخيلة أولئك الوضاعين أم كانت صحيحة وكان وجود أولئك الرجال واقعياً وانما عصية الشعراء الجبولة هذه جعلت عليها قصائد موضوعة منحولة غير قائلين وسيرتها بين الناس على أنها لمفسرات بين الناس على أنها لاوائك الجاهليين وقيل خاد والاصمعي وغيرهما أنشدوها الناس وقولوا انها لفلان وفلان وقولوا انها أنشدت في سوق عكاظ أو قولوا انها علقت على جدران الكعبة واكتتموا حديث الوضع واياكم أن تخبروا به أحداً وتفضحوا السر ! وهكذا تم خلفاء الاسلام ما أرادوا من تبديل الحقيقة هذا التبديل الذي حرصوا عليه كل هذا الحرص - لأمرا لنعلمه - وبقيت هذه المؤامرة المدبرة بلبيل لم يحسبها أحد حتى كأنها عمل شخص واحد برغم أن الذين قاموا بها ينبغي أن يكونوا جماعة غفيرة ، فان خلفاء وباطانتهم والشعراء وعصبيتهم والرواة وحلقاتهم ، وهؤلاء لا يقدر أن يبتوا كل هذه المونوعات في العالم الاسلامي الا اذا كانوا كثيرين ، فله درهم ما كان أقدرهم على حفظ السر . على ان هناك ما هو أغرب وهو ان طه حسين يتهم بوضع هذا الشعر الرواة الذين رووه والنحاة الذين قصدوا

به تأييد قواعد الذبح واللغة على حد حكاية الخنزير، والمحدثين الذين ابتغوا به تأييد لغة الحديث والمفسرين الذين توخوا به تهذيب أساليب القرآن وينسى ان شعراً كهذا لا يقوم به الا شعراء فحول وان كل الذين ذكرهم لو قاموا له لا يقدرّون على مثله . هذا على فرض المحال أن كل أولئك العلماء الاجلاء كانوا مدلسين وضاعين كذابين مقترين ! سهل على طه حسين أن يتخيل الكذب في العلماء والمحدثين والمفسرين الى ذلك الحد والحقيقة انه ليس بسهل أصلاً وليس بمعتاد ولا بمعتول ولا مقبول . يقول انهم كانوا « أتقياء بررة » وينسى أن التقوى لا تخرج مع الكذب والافتراء . ويقول « كان القدماء مخلصين في حب الاسلام فاحضنوا كل شيء لهذا الاسلام وجههم إياه ولم يعرضوا لمبحث علمي ولا لفصل من فصول الأدب أو لون من ألوان الفن الا من حيث أنه يؤيد الاسلام ويعزّزه وبعلي كلمته فما لاعم مذهبهم أخذوه ، وما نافره انصرفوا عنه انصرافاً » ولا يوجد أعرق من هذا الكلام في السفسطة اذ يجوز أن يكون القدماء مخلصين في حب الاسلام وأن يتأبوا عن خدمته بالكذب والافتراء ويجوز أن يكون القدماء مخلصين في حب الاسلام وأن يجحدوه ماله من البراهين ما يستغني به عن الاختلاق الذي من عادته أنه يضر بالقضية التي يراد تعزيزها به أكثر مما ينفعها . ويجوز أن يكون الانسان صاحب ثروة وأن يتورّع عن زيادة ثروته بالمسأل الحرام لا بل يعتقد أن اضافة الحرام الى ماله قد تذهب بماله وان لم يكن يعتقد بذلك تدبّيراً اعتقد ذلك سياسة وحكمة لأنه يخشى اذا حاول زيادة ثروته بالسرقة أن تعلم الحكومة بسرقة فتعاقبه وتجزّيه وتفترمه بما يذهب بماله كله . فالمسلم المخلص في حب الاسلام أجدر بأن يتحامي الكذب والتدليس في خدمة الاسلام خشية أن يكون أدخل بهذا التلغيق على براهين الاسلام شوائب لا يلبث أن يفتضح أمرها وأن يعلم أنها أكاذيب فتتعمق الشبهة حينئذ في الاسلام كله . وأما قوله ان القدماء من اخلاصهم في حب الاسلام

« اخضعوا له كل شيء » فجملة لا معنى لها ، ولا يفهم الانسان مراده من قوله « اخضعوا له كل شيء » أريد أن يقول ان الكذب والاختلاق هما من باب اخضاع كل شيء ، أفلا يعلم أن الذي يكذب ويختلق هو الذي ينتهي الامر بأن يخضع لا بأن يخضع له ، وأنه لا يوجد موطن ضعف أكثر من الكذب وانه ما عزز الانسان قضية يجبرها بمثل الحق . وليس بصحيح أن القدماء « لم يتعرضوا لمبحث علمي ولا لفصل من فصول الأمن حيث انه يؤيد الاسلام » فقد كتبوا من العلم عشرات ألوف من المجلدات التي ليست في شيء من الاسلام ، ولا نقول انها كانت تناقض الاسلام لأن الاسلام ليس بعمود العلم حتى تناقضه وليكنها لم يكن لها تعلق بالدين ولم تكن جميع مباحث المسلمين منحصرة في الدين . كما أنه ليس بصحيح أنهم لم يتعرضوا لفصل من فصول الأمن حيث أنه يؤيد الاسلام فان كتب الأدب والمحاضرات ان لم يكن فيها ما يناقض الاسلام فان فيها كثير من الغزل والتشبيب وأخبار العشاق لا بل من المجون والبذاءة والسفاهة ما هو كامن منه في شرع الاسلام فكيف يقال انها تؤيد الاسلام . ولقد نقل القدماء حكمة يوفان وحكمة فارس وحكمة الهند وحكم أمم أخرى وكثيراً من آدابها وقصصها وأمنائها وليس في ذلك شيء راجعاً الى الاسلام أو صادراً عن الاسلام وان كان الاسلام لا يأبأها . ولقد كان الاخلاق بهم - لو أرادوا حصر كل شيء في الاسلام - أن لا ينقلوا هذه العلوم الى اللسان العربي لانها علوم أمم وأقوام أجانب عن الاسلام . فالنقل عن الاجانب لا يكون واسطة لتأييد الاسلام . والحقيقة ان كلام طه حسين هذا خلط لا يقوله أطفال ، وان الاسلام حث على العلم أينما كان وقال : الحكمة ضالة المؤمن يلتقطها حيث وجدها ، وبناءً على هذا نقل المسلمون هذه العلوم ورغبوا فيها متى وقع هذا النظم على السنن الجاهليين ؟

السابع نسأل طه حسين ومرغليوث أن يتفضلا علينا بالتبيين متى وقع هذا النظم على السنن الجاهليين في أي حقبة من حقبة الاسلام فان لهذه المسئلة مكانه

خاصاً من الالهية ، لانه من المعلوم أن شعر الجاهلية هو الذي منه شواهد النحو والصرف واللغة وانه الحجة التي يستشهد بها عند التصحيح . ولما كان قد خفي زعمهم كون هذا الشعر محدثاً مصنوعاً على أولئك الائمة : الخليل بن أحمد وسيبويه وأبي عمرو والفراء وأبي زيد وابن دريد ، وعلى البصريين والكوفيين الخ استشهدوا به في كتبهم وحلقات دروسهم ودونوا هذه الشواهد ، لأبل استخرجوا من تلك المفردات قواعد عامة وسموا ذلك علم النحو وعلم الصرف وعلم اللغة ، وأخذ الخليل من أوزان تلك الاشعار علم العروض . فيجب علينا أن نعرف في أي دور من أدوار الاسلام وقع هذا الوضع وهذا التزوير ، لانه ان كان في زمان الخلفاء المتقدمين فيكون وضاع هذا الشعر ورواته قد عاصروا كثيراً من واضعي النحو وجامعي اللغة وعاصروا أبا الاسود الدؤلي ، ولا يُعقل أنهم كانوا في عصر واحد وان النحاة واللغويين استشهدوا بشعر وضعه أناس في عصرهم عائشون بين أظهرهم ولم يشعروا بما فعلوه والحال ان من عاداتهم أنهم اذا ارتابوا في بيت نبذوه ومنعوا الاستشهاد به . وان كان هذا الوضع متأخراً الى زمن الخلفاء العباسيين مثلاً فلا يعود ممكناً أي تأويل لقضية الاستشهاد بهذا الشعر في قواعد النحو واللغة لانه يصير زمن الوضع متأخراً عن زمن الاستشهاد أي ان هذا الشعر صنع بعد أن استشهد به وبعبارة أخرى أنه متأخر عن نفسه . . وهذا محال . فلا يخرجنا من هذا المأزق الا تعيين تلك الحقبة التي وضع فيها هذا الشعر . ولما كان الدكتور طه حكماً بأنه موضوع مصنوع وان الصحيح منه قليل جداً فلا بد أن يكون بني حكمه على مقدمات كافية من جملتها معرفة أسماء الصانعين والتاريخ الذي صنعوا فيه ولهذا كننا نود لو جاد لنا بالتعيين والتوضيح لأن مجرد الشك لا

يكفي مداراً للحكم كما لا يخفى
والحقائق لا تكون تحت رحمة الشكوك ،

الثامن ان طه حسين يعلن فيما سمعت أنه لم يثبت عنده من الكلام

العربي الذي ظهر في الجاهلية سوى القرآن . ولا نعلم لماذا لا يعترض على ثبوت المصحف أيضاً ؟ فإن كان ذلك من أجل ثبوته بالتواتر من عهد رسول الله ﷺ الى عهد خلفائه الراشدين وان الناس اتفقوا عند ما جمعه أبو بكر وكتبه عثمان في المصاحف على أن هذا هو القرآن وان اتفاق هؤلاء المئات والالوف من الحفاظ لا يمكن أن يكون على باطل فاننا نقول له حينئذ ان هناك أموراً وحوادث أخرى قد أثبتتها التواتر أيضاً وان لم يكن بدرجة القرآن من أجل صفته الدينية فلقد ثبت ثبوته لا يحتمل المراء ومنها هذا الشعر المعروف بشعر الجاهلية ، فهذا ثابت بالعقل والنقل وبالدراية والرواية انه شعر قاله شعراء الجاهلية ، وانه ليس بمصنوع ولا منحول بعد الاسلام ، وان المصنوع منه نزر لا يذكر قد نبه عليه العلماء . وان قال : الا أن بعض الناس قد طعنوا في صحة نسب الشعر الجاهلي . قلنا له ولكن التمهّل لا يبطل حقاً ولا يحق باطلاً ، وان بعض الغلاة من الشيعة لا جمهورهم يزعمون أن القرآن الكريم أيضاً حُذِفَ منه وأُضيف اليه ، وليس هذا القول أكثر من سخف وهراء وان الحقائق التاريخية لا تبطل بمجرد تمنعته أو جحود جاحد . ولقد ذهب عدد من كتّاب أوربة ومؤرخيها وفلاسفتها أن المسيح لم يوجد وانه Mythe أي أسطورة من الأساطير ولكنهم أخطأوا لأن الانجيل ثابتة بالتواتر بالدرجة التي ثبت بها القرآن ولكن لأن الأدلة التي أقاموها أضعف جداً من الأدلة القائمة على بحبيء السيد المسيح صلوات الله عليه ، حتي ان نابليون عبقرى الدهر أورد ريبته في بحبيء المسيح أمام أحد العلماء فقال له هذا : يامولانا انه هكذا يبطل التاريخ . فسكت نابليون واقتنع ، وكل عاقل يدعن للحق . فليس الحق اذاً موقوفاً على اثاره شبهة أو على نتيجة منطقية مقدماتها فاسدة « كان القدماء أتقياء يحبون الاسلام ويريدون تعزيزه . ومن باب تعزيز الاسلام إلغاء شعر كان قبل الاسلام ، فلذلك ألغى القدماء كل ما قيل قبل الاسلام ووضعوا شعراً آخر بدلا عنه » ! والحقيقة أنه كان القدماء أتقياء يحبون الاسلام ويريدون

تعزيزه ، ولكنهم كانوا أتقى من أن يعزروه بالكذب ، وأعقل من أن يجهلوا أن الكذب بثس الدعامة وأنه يضر أضعاف ما ينفع . ثم ان الشعر الجاهلي الذي بين الايدي ليس فيه شيء من باب تعزيز الاسلام فياليت شعري لماذا وضعوه ؟ وما ذا استفادوا منه في قضيتهم ؟ . هذا وان كثيرين من هؤلاء الشعراء الجاهليين عاشوا الى زمان الاسلام ويقال لهم المخضرمون وراهم النبي ﷺ ورأوه ، وقد جاءه منهم الاعشى ومدحه وقال له :

فَأَيُّ لَيْتٍ لَا أُرِي لَهَا مِنْ كَلَالَةٍ وَلَا مِنْ وَجَى حَقٍّ تَزُورُ مُحَمَّدًا
نَبِيٍّ يَرَى مَا لَا تَرُونَ وَذَكَرُهُ أَغَارَ لِعَمْرِي فِي الْبِلَادِ وَأُنْجِدَا

ومدحه كعب بن زهير بقصيدة بانث سعاد المشهورة وطرب لها رسول الله ﷺ وألقى اليه ببردته الشريفة . ولما وصل الى قوله :

ان الرسول لسيفٌ يُسْتَضَاءُ بِهِ مَهْنَدٌ مِنْ سَيْوِفِ الْهِنْدِ مَسْلُوكُ

قال له الرسول : من سيوف الله . وهكذا سار البيت من بعدها

ورأى الرسول ﷺ زهيراً نفسه بعد أن بلغ من الكبر عتياً وقال : اللهم أعذني من لسانه . ووفد عليه شعراء وخطباء ووفد على خلفائه من بعده وراهم الخلفاء وعرفوهم وعرفوا أنهم آباء ذلك الشعر وقال عمر : من أشعر الناس ؟ فصار كلٌّ يذكر شاعراً فقال لهم : أشعر الناس صاحب ومن ومن أي زهير في المعلقة . وكل من كان في محيط الخلفاء من صحابة وتابعين ومن رأى ورأى من رأى كانوا يعرفون هؤلاء الشعراء ويعرفون شعرهم وما اختلفوا فيه ، وان اختلف فيه انزروا لا يذكر كما تقدم ، وما محص العرب شيئاً أكثر مما تحصوا الشعر . فاذا كان بعد هذا كله لا يلزم للدكتور طه الا الشك فاليقين لا يزول بالشك كما قال الفقهاء ، وبمثل هذه

الطرق في البحث لا يبقى تاريخ كما قال صاحب نابليون لنا بليون

هذا ما عندي من أمر الشعر الجاهلي ، واني لأجده فضولاً بمن أن جال في

هذا الميدان فحول وفوا هذا الموضوع حقه فحزروا وأنبطوا وغاصوا فالتقطوا وجالوا
فجادوا وأنفسوا وناضلوا فرموا وقرطسوا ، ولو لم يكن من هؤلاء الفحول الصائمين
سوى الاستاذ محمد احمد الغمراوي مدرس الكيمياء في كلية الطب في تأليف هذا
الكتاب الباهر ذي البيان الساحر والبرهان الذي يقطع الاباهر لكان مغنياً عن
جولان التالي مع المجلي وعن مقارنة الامام بالمصلي ، وانما أردت أن أقي دلواً في
الدلاء وأكون على هذا الخصل الباهر من جملة الأدلاء . ولعمري ان الجواد عينه
فرأه ولذلك حسبي من وصف هذا الكتاب الاشارة الى بعض ما فيه مردفاً إياه
بما يعن لي في بابه . قال في صفحة ١٨ :

تدريس الآراء الفطيرة باسم التجديد

« كتاب الأدب الجاهلي الآن والشعر الجاهلي من قبل ليس الا مجموعة من
الآراء الفطيرة التي خالف بها صاحبها جمهور أهل فنّه ولم تتناولها العقول والأقلام
بالفحص والتحريض الا بعد نشرها في صورة كتاب ، مع أن الكتب لم تجعل في
العادة خصوصاً ما أعد منها للطلبة المبتدئين الا لتضم المفروغ من انبائه وتشير من
بعيد ان أشارت الى الحدود التي بلغها العلم . ومن الغريب المدهش أن تلك
الآراء لم تنشر على أهل العلم والأدب في هذا البلد الا بعد أن كانت أقيمت بالفعل
على طلبة الجامعة وامتحنوا فيها . أقيمت عليهم باسم التجديد في الادب كمثل من
أمثلة البحث العلمي الحديث . ولسنا نعرف أعرق في الظلم وأبعد عن أصول التربية
من هذا النمط في التعليم . ولسنا نعرف أعرق في الرق العقلي وأبعد عن التربية
الحرّة من أن يتحكم شخص هذا التحكم في عقول الناس . فلا يعلمهم الا رأيه الخاص
ولا ينشئهم الا على مذهبه الخاص .. الخ »

فليسمح لي الاستاذ الغمراوي أن أعمل له النفسية التي ساقّت الى ما نبه عليه
مما هو في الذروة العليا من الأهمية . أولاً ان الشرق أراد خلع القديم في التعليم
وتقليد الغرب فيه . ثانياً انه لم ينضج نضوجاً كافياً في التقليد فصار يظن أن كل

ألسن شعراء الجاهلية ؟ أفكان البخاري ومسلم والترمذي وابن ماجه واحمد بن حنبل والشافعي ومالك والمزي والدارقطني وابن تيمية وهذه الطبقات بمكانهم من الصدق والورع والتحرى الى الدرجة التي لم تعهد في أمة من الامم هم الذين يضعون تلك الاشمار الجاهلية وهاتيك القصائد على ما فيها من غزل وتشبيب وطروق نساء في الليالي الخ وهم الذين كان الواحد منهم اذا أراد ان يتلو حديثاً قام فصلى ركعتين وتوسل الى الله تعالى ان يلهمه الصواب حتى لا يأتي بحرف زائد أو ناقص . ثم ماذا كان مقصدهم من وضع هذا الشعر ؟ أفكان درساً في العفة ان يخلقوا مثل :

فمثلك حبلى قد طرقت ومرضعت فألهيتها عن ذي ثمام محول

اذا ما بكى من خلفها انصرفت له بشق وتحتي شقها لم تحوّل

أم كان درساً في التوحيد ان يضعوا للناس مثل :

حياة ثم موت ثم حشر حديث خرافة يا أم عمرو

أم كان تزهيداً في شرب الخمر وضعهم :

ألا هي بصحنك فاصبحينا ولا تبقي خور الاندرينا

ووضعهم الآخر :

واذا سكرت فاني مستهلك مالى وعرضي وافر لم يكلم

أم كان غرامهم ان يشيدوا دين النصرانية حينما نظموا على لسان النابغة في

مديح بني غسان :

يحبون بالريحان يوم السباسب

أي يوم الشعانين . وحين قالوا عنه :

محلتهم ذات الاله ودينهم قويم فإيرجون خير العواقب

الى غير ذلك مما لو استقصى لم تسعه الاوراق ولم نضمه الاجلاد

ومن هم ياطه حسين أولئك المفسرون الذين زوروا هذه القصائد على الجاهلية؟

ان المفسرين عددهم محصور تقريباً وأشهرهم الطبري والرازي والزنجشري

والبيضاوى وابن برجان ومن عدا هؤلاء فلا يبلغون مكانتهم في الشهره أفأحد في الدنيا يقول ان ابن جرير الطبري كان عنده من الوقت مع تآليفه التي كانت تفني الاعمار دون قراءتها وحلقات دروسه المتصلة التي كان يقصدها الناس من الآفاق بحيث انه كان يصنع القصائد على ألسن الجاهلية ! وهل القاضي البيضاوى هو الذي قعد يزور للناس أشعاراً على لسان النابغة الجعدي وأعشى باهله ؟

وما الذي حداهم الى ذلك ؟ أفكان هذا الشعر الذي زوروه في معنى أي الكتاب الذي فسروه !

ثم وصلت أيضاً ياطه حسين الى المتكلمين وأدخلتهم في مؤامرة الزوير هذه فآثفتنا ولو بشاهد واحد على صدق دعواك ، وقل لنا أي بيت قيل انه نظمه أبو الحسن الأشعري أو أبو منصور الماتريدي أو امام الحرمين أو شمس الاسلام الجويني أو الامام الغزالي أو أبو بكر الباقلاني أو النسفي أو غيرهم من المتكلمين عن لسان أحد من شعراء الجاهلية أو اشتبه في انه له دون الجاهلي الذي نسب اليه وقل لنا ما غاية ذلك الامام المتكلم من تلك الكذبة واشرح لنا عما في هذا الكلام المختلق من زيادة الاستدلال على وجود الله أو على صحة الاسلام ؟ ان هؤلاء المتكلمين هم مناطقة قضوا أعمارهم في التعليل والقياس فلا يعقل أنهم يأتون عملاً أو يقولون قولاً بلا سبب

سهل عليك وعلى أمثالك القاء الكلام على عواهنه وان تقول « ان القدماء لم ينسوا في البحث قوميتهم ودينهم وما يتصل بهما فاضطروا الى الحجة وارضاء العواطف فغلوا عقولهم بما يلائم هذه القومية وهذا الدين »

ولكن ليس بسهل عليك ولا على أمثالك أن تثبتوا كيف جروا في هذه الحجة وفي ارضاء هذه العواطف ولا تقدرون ان تأتوا بشاهد واحد على هذا ،

مخالفة لشيء سابق في الذهن بخطأ أم بصواب هي الاسلوب الغربي الذي يجب
الاحذ به . ثالثاً ان طه حسين لم يرد شيئاً سوى المخالفة لرأي الجمهور الذي صار
الاجماع عليه حتى الآن وهذا مُعدّ ليكون مقدمة لخرق اجماعات أخرى في علوم
أخرى . رابعاً عند هؤلاء المتهوسين بتقليد الغرب كل رأي جديد فطيراً أو
متخماً يطلق عليه اسم « حقيقة علمية » مع ان النظرية الجديدة هي غير الحقيقة
العلمية كما لا يخفى . وان هذه « الحقائق العلمية » في الطب والطبيعات والعلوم
المادية لا تزال تتجدد وينقض آخر منها أول فما بالك في الامور الادبية والتاريخية .
خامساً انه بحسب هذه القضية الفاسدة يكون رأي طه حسين الذي هو رأي جديد
في الادب « حقيقة علمية » رأساً فلا يحتاج الى فحص ولا تمحيص . أو ليس
مخالفة ما قرره السلف هو « الحقيقة العلمية » ؟ . سادساً ان الهوس بقبول الجديد
بدون فحص ولا تمحيص ولا سيما في مواضع نحن أدرى بها من متطفلة الغربيين
يعد ضرباً من حماقة . سابعاً ان المسؤول عن تدريس آراء غير ممحصّة كهذه في
المدارس العائدة للدولة والتي تنشأ فيها احداث الامة هو نظارة المعارف . سابعاً
ان المسؤول عن تهور نظارة المعارف هذا هو مجلس الامة . ثامناً ان المسؤول
عن اهمال المجلس مناقشة نظارة المعارف الحساب على تدريس آراء لم يتم دليل
معقول على صحتها هو الامة نفسها التي تركت نوابها يعضون على هذا التضليل .
فالامة هي المسؤولة في هذا التضليل وفي أمثاله ، والامة هي التي يجب عليها
تقويم نوابها ، والنواب هم الذين يجب عليهم أن يسألوا الحكومة في المجلس ،
والحكومة هي التي يجب أن تجاب عن اركانها العنان لرجل يلقي على النشء
آراء سخيفة ويجعلها « حقائق علمية » وبالأأسف

بحران الشرق الاجتماعي

وفي صفحة ٢٠ يقول :

« فالتاس يستحسنون في الماديات الجديد ويفضلونه على القديم . فالملبس

الجديد مثلاً والمسكن الجديد خير عندهم من مثله من القديم وهم يأخذون في ذلك بتجاربهم فهم فيه على صواب . لكن اذا تَقَلَّ ناقل القِدَم والجدة الى المعنويات فبدأ يكلم الناس عن الأدب القديم والأدب الجديد والمدنية القديمة والمدنية الجديدة كان الناس منه على خطر وبدأوا يستقبحون ويستحسنون من غير أن يكونوا غالباً على صواب في الاستقباح والاستحسان : يستحسنون المدنية الجديدة ولعلها شر من المدنية القديمة ، ويستقبحون الادب القديم ولعله خير من الادب الجديد . وهم لا يفعلون ذلك لانهم يرون مدنية خيراً من مدنية وأدباً شراً من أدب لكن لان الجدة فيما ألفوا من المحسوسات مقرونة عندهم بالفضل فيجرون المعنويات مجرى الماديات عفواً من غير قصد ، ويقعون طبعاً في نفس الخطأ الذي يقع فيه طالب المنطق حين يستعمل في قياس واحد لفظاً واحداً مشتركاً بين معنيين مختلفين . والناس معذورون اذا فعلوا هذا ، اذ ليس منتظراً من جمهورهم أن يكونوا منطقة مدققين أو أن يحذروا سوء استعمال قانون الربط أو القران النفسي انما الذي تقيم عليه تبعاً ذلك الخطأ الخفي البالغ هو ذلك الذي يستغل أمثال تلك الالفاظ من غير حق وينقلها عما ينطبق جوها عليه الى ما لا ينطبق جوها عليه . واذا كان هذا الاستغلال منتظراً أو على الاقل لا يمكن منعه في الدعايات الحزبية وحيث تراعى المصلحة ولا تراعى الحقيقة فان الابحاث العلمية والادبية يجب أن تبرا منه اذ يجب أن يكون للحقيقة فيها المكان الاول »

قد مس الاستاذ الغمراوي هنا أهم موضوع تجول فيه أفكار المفكرين ألا وهو موضوع البحران الاجتماعى الذي يتخبط الشرق من أوله الى آخره والذي كل واحد يرى فيه رأياً وقد عمت فيه الخيرة واشتد الاضطراب وتصادمت الافكار وتواقفت المبول وتناجرت المشارب ونظير جميع الاشياء التي تبتدىء افكاراً فتنتهي أفعالا وتنزل من الرأس الى اليد . انتهى هذا البحران من اللسان

الى السفان ومن القلم الى الحسام ، فسالت الدماء وزهقت الارواح . ولكننا لانزال
في مبدأ البحران ولم نخض الا رقارق من الماء . وسيأتي يوم تسيل فيه دماء وتزهق
نفوس أضعاف أضعاف ما جرى الى الآن ، بل ما جرى الى اليوم سيعد بجانبها
لعباً ووداً

هذا البحران الاجتماعي أساسه أن الغرب ساد الشرق وغلب على المعمور ،
ورأى الشرقيون أنفسهم قد أحيط بهم وأصبحوا لا يملكون مع الغربيين أمراً ،
فنهضوا ينتهون أسباب الخلاص من سيطرة الغربي فقالوا : ليس لنا الا أن نقاتله
بسلاحه الذي كان سبب نجاحه . ولما كان سلاحه هو الثقافة الاوربية المبني أكثرها
على العلوم الطبيعية والتي أمكنت الغربي من تسخير البخار والكهرباء قالوا :
لا بد لنا من أن نختار لانفسنا هذه الثقافة فإذا تحققنا بها صرنا أ كفاء للغربيين
ورفعنا سلطتهم عنا ، والى هنا كان الخلاف يسيراً وكان الجامدون على القديم
قد يذعنون للقواعد القديمة التي منها أن الضرر لا يكون قديماً والتي منها أن
الحكمة ضالة المؤمن يلتقطها أي وجدها وأيان وجدها ، والتي منها الامر بالسير
والنظر وتدبر أسرار الكون والاكتراث لامر الدنيا كما لامر الدين وغير ذلك
مما ليس لجامد معه أدنى مجال للمكابرة . ولكن الذي اصطدمت فيه الافكار
واصططكت الآراء ولمعت من اصطكاكها بوارق الشر التي لا تزال مع ذلك في
مبادئها هو : هل يجب أن نأخذ هذه الثقافة بحذافيرها ونقبلها على علامتها ونلبس
بها في طولها وقصيرها وأحمرها وأسودها وأن نتلقى هذه النظريات كلها من
مادي ومعنوي بدون استثناء ونلتقاها قضايا مسلمة لا يجوز لنا النزاع فيها أو
الاعتراض على شيء منها ، أم يجب علينا أخذ النافع وترك الضار وتلقي العلوم
المادية الباحثة في المواد الصامته بدون تجاوز ذلك الى المنازع الروحية والى
مصدر ادارة الكون . وبعبارة أخرى هل ينبغي لنا أن نأخذ عن الاوربيين كل
مادي وأدبي وطبيعي وروحي وصوري ومعنوي ؟ أم يجب أن نقصر على البحث

واختيار الانفع والاجدر بأن يصيبنا من تركه ضرر وأن نحافظ على ثقافتنا الشرقية القديمة التي هي من مقومات وجودنا ومشخصات استقلالنا، وعلى عقائدنا وآرائنا في الامور الاجتماعية والادب واللغة والكتابة والغناء وطرز البناء واللباس والفراش وما أشبه ذلك؛ فهذه كلها مواضع أصبحت ميادين جدال وستقلب ميادين جلال، وكانت معتركات عقول فستصير معتركات أبدان

فبعض الشرقيين ذهب الى أن الثقافة الغربية يجب أخذ الشرقيين لها بحذافيرها وعلى علانها ومع جميع مستتبعاتها وبدون جدال فيها. وقال التركي احمد أغايف: ان المدنية الاوربية كل لاجزاء، وانها أشبه بالجوهر الفرد الذي لا يتجزأ بعضه عن بعض. أي اذا وجب علينا أن نأخذ بقول سبيلس في مسألة اجتماعية أو داروين في مسألة كونية أو باستور في مسألة ميكروبية وجب علينا في الوقت نفسه أن نلبس زي هؤلاء العلماء ونأكل مثل طعامهم ونتلذذ بمثل ما يتلذذون به من الموسيقى ونقيم بمساكن أشبه بمساكنهم من جهة هندسة البناء ونذهب مذاهبهم لا في العلوم الطبيعية فحسب بل في العلوم الادبية والفنون الجميلة وفي الادب والشعر وأسلوب الكتابة

ولعل للغلاة في هذا المشرب مأرباً سياسياً خاصاً ليس هنا مكان شرحه اذ ان بعض أمم الشرق الأدنى كانت حتى اليوم مطبوعة بطابع المدنية العربية وكانت تصيب من وراء ذلك جاهاً وعزاً وبسطة في الملك، فلما تحولت الاحوال وصارت الكلمة العليا للاوربيين رأى بعض رجالها أن تطبع نفسها بطابع أوربي بحيث نزلاً للام الغالبة واندماجاً في غمارها وتفصيلاً من الامة العربية التي هي في الواقع أجنبية عنها ولم تدخل في دينها ومدنيتها الا من الف سنة حباً بالملك والسلطان اللذين كانا مقرونين يومئذ بدين العرب وحضارة العرب، فلما زال السبب اقتضى أن يزول المسبب، وعلى كل حال لم تخسر تلك الامة التي تريد أن تيجد ماضيها

العربي شيئاً من عندها بل هي كانت متلبسة بثوب عارية فقريد الآن أن تخلعه وتلبس ثوب عارية آخر فهي من مستعار الى مستعار ، تستعير بحسب أحوال الزمن ولعل أصحاب هذا الرأي من تلك الامة مخطئون في غلوهم ولكننا نتركهم وشأنهم ينتصف بعضهم من بعض ، وسيرى الناس كيف تكون العاقبة ، والحكم للنتيجة لا للمقدمات

ولكننا نخطب الامة العربية التي هي وحدها عالم كبير بملك جميع مقومات الامم الكبرى ، فنقول لها :

ليست العلوم والمعارف في الدنيا شرقية ولا غربية بل هي سلسلة واحدة يلد بعضها بعضاً : فشرقي أصله غربي وغربي أصله شرقي وهلم جرأ . فكلمة « العلوم الاوروبية » اصطلاح عامي في الحقيقة ، فإن العلم لا وطن له

لنفرض ان هذه العلوم المسماة « أوربية » هي وضع الاوربيين وحدهم فليس ذلك بسبب أن تتحول الى أوربيين وان ننكر أصلنا ونجحد قوميتنا من أجلها لاننا نقدر أن نتعلم هذه العلوم ونطبقها بالعمل ونحن باقون على عربيتنا . قالابانيون هؤلاء قد نقلوا جميع هذه العلوم الى بلادهم وضارعوها فيها الاوربيين بالتمام والكمال ولم يزالوا يابانيين في كل شيء . وكذلك الافرنج أنفسهم نقلوا علوم الشرق من قبل الى بلادهم وأبوا أن يكونوا شرقيين . وهم الى يوم الناس هذا مع رقيهم في العلوم الطبيعية والرياضية الصحيحة يأبون أن يتحولوا عن عاداتهم ومشاربهم وتقاليدهم وعقائدهم التي منها ما لا ينطبق على هذه العلوم . وان من أرقى أممهم في الحضارة والمعارف المادية الامة الانكليزية ، هذا لا يختلف فيه اثنان ، ولها من السيادة على المعمور ما لا يدانيها فيه أمة اخرى ، وهي أشد الامم استمساكا بدينها وتقاليدها وتذكراً لماضيها ونزوعاً الى المشرب الروحي

لنقل ان الاوربيين هم أبجر للعلوم منا وأطلع على خزائن الغيب وان معارفهم هي التي كسبت لهم هذه البسطة وهذه الساطعة فلا يوجب ذلك أن نأخذ معارفهم

بدون جدال لأن هذا خلاف شرط التحيص الذي تعدّه المدنية الاوربية من مزاياها ، ولأن المحققين من الاوربيين أنفسهم لا يدّعون انهم على حق في كل شيء ، وانهم وضعوا الحقائق في جيوبهم وجف القلم

لنقل ان معارفهم من حيث المجموع هي أرقى من معارف الشرقيين ، فليس يعني ذلك انهم صاروا أبجر منا في العلوم الخاصة بلغتنا وآدابنا وان قولهم في الادب العربي صار ينبغي أن يكون فصلاً وانه من حيث كان الذي كشف أشعة رونتجن أوربياً وجب أن يكون الاوربي أدري من العربي بشعر الجاهلية ، وانه اذا خلط منهم خالط في هذا الموضوع لزم أن نحترم خلطه ونحتشم ضلاله . فالعلم ليس ملكاً لاوربي ولا لعربي وانما هو مشاع أولى الناس بأن يحكم فيه المتخصص به من أي قوم كان . فنحن أدري بلغتنا وبآدابنا وبشعرنا من الاوربيين وبالتالي أصبح حكمنا على هذه الاشياء منهم

ليس الشرقي مرادفاً لقديم ولا الغربي مرادفاً لجديد ، بل عند الغربيين عقائد وعادات وأطوار وأوضاع قديمة قد تكون أقدم من أندادها عند الشرقيين . فمن اكبر الاغلاط تلقي كل قول أوربي جديداً وتنزيله منزلة اختراع صناعي أو كشف علمي

ليس كل شيء قديم منبوذاً وليس كل شيء جديد - برغم ان كل جديد له طلاوة - مرغوباً فيه ، بل ينبغي أن ينظر في العلم الى الاصح ، وفي العمل الى الاصح ، بدون ملاحظة ان هذا جديد وذاك قديم

ان كان كل قديم يجب نبذه والعدول عنه الى جديد فلا يكاد يوجد شيء أقدم من الخبز الذي لايزال الخلق مجمعين على انخاذه قوتاً في كل مكان وجد فيه القمح . ولو مضت مائة الف سنة لما كان العسل الا عسلاً بطعمه وخواصه كما كان منذ مائة الف سنة قبل اليوم . ان هذه أمور مرتبطة بالذوق الانساني ومقتضى

القطرة البشرية ، فما دام الانسان هو الانسان فهناك بالنسبة اليه أشياء ليس فيها قديم وحديث

الادب قضية ذوق معنوي عائد الى طباع كل امة ومشاربها . ومما لا جدال فيه ان الادب قابل للتجدد وانه يتأثر بكل مؤثر جديد وانه يتلون بلون الزمان والمكان ، وان الادب العربي نفسه دخل في أطوار مختلفة من الازمنة والامكنة التي وجد فيها ، ولكن هناك مسائل عائدة الى ذوق الانسان العربي الكامل والى اسلوب اللغة العربية الاصيل . فهذه مسائل ليس فيها قديم وحديث بل فيها غث وسمين وبارد ومستكره ، والامور الذوقية لا تعرف بل من ذاق عرف

ان كان العصر الحالي فاق العصر الماضي في الطبيعيات والكيمياء وجر الانتقال فلا يستلزم ذلك أن يكون فاقه في الشعر والابانة عن عواطف النفس . وان العبقرية لنشيدة الاقوام بدون نظر الى زمان أصحابها . أفوجد في الانكليز اليوم من له مكانة شكسبير في الشعر أو في الالمان من له مكانة غوته ؟ وليس واحد منهما من أهل العصر الحالي . كذلك الجاحظ وابن المقفع وبيدع الزمان امثلة انشاء للعرب ، وأبو نواس وبشار وأبو تمام أقيسة قريض لهم سواء اكان العرب الاولون أم المحدثون لا يضر بفصاحتهم انهم عاشوا في الزمن السالف فالمسئلة مسألة خيال وشعور وملكة ابانة عنهما ، وهذا ليس في شيء من الكيمياء ولا من الميكانيكيات . فلا ينبغي خلط العلم مع الادب ولا الصناعة وجر الانتقال مع الفصاحة . وان اقحام لفظي قديم وجديد هنا هو استغلال الفاظ بغير حق كما يقول الاستاذ الغمر اوي بل هو تضليل وقلب لحقائق الاشياء واقيسة فاسدة ليست نتائجها عن مقدمات صحيحة

مادة . الادب ، في الكلام العربي

وقد أشار الاستاذ الغمراوي في صحيفة ٢٢ من كتابه الى التعسف الذي تعسفه طه حسين في بحث « الادب » واشتقاق هذه الكلمة وكيف أنكر أن تكون عرفت في عصر الجاهلية أو زمن البعثة ، وأورد الشبهة على أن يكون الحديث

النبوي « أدبني ربي فأحسن تأديبي » صحيحاً بلفظه وكيف مضى في تعليماته كلها على أنه « ليس ما يمنع » وأخذ يني عليها أحكاماً طويلة عريضة . فقال الاستاذ الغمراوي ان « ليس ما يمنع » هذه لا تفيد الجزم والقطع وإنما هي تقال في باب الاحتمال . ثم استلطفت جداً قوله :

على أنه اذا كانت المسئلة مسئلة يجوز وليس ما يمنع ، فليس ما يمنع أن تكون النصوص التي وردت فيها هذه الكلمة عن الجاهلية صحيحة ويجوز أن يكون الحديث الشريف الذي أشار اليه قد صح عن النبي بلفظه «

وانا أقول انه عدا حديث « أدبني ربي فأحسن تأديبي » توجد أحاديث كثيرة من زمن البعثة فيها هذا الحرف كقول علي كرم الله وجهه : « اما اخواننا بنو أمية فقادة أدبة » جمع أدب وهو الذي يدعو الناس . وقول ابن مسعود : « إن هذا القرآن مأدبة الله في الارض » أي مدعاة الله في الارض . كلا الحديثين استشهد بهما لسان العرب . ولعلي اذا انتدح لي الوقت أجد أحاديث أخرى من ذلك العهد فيها هذا الحرف . فان قيل انه لا يمكن الجزم بصحة تلك الاحاديث ولو جاءت معنونة عن ثقات الرواة ، قلنا هكذا لا يبقى تاريخ ولا يعود امكان للبحث . وما أحلى قول الغمراوي :

« وعلى ان اسبقية هذه الكلمة على العصر الاموي أرجح جداً من التجويز والاحتمال ، فقد رويت نصوص كثيرة عن الجاهلية وفجر الاسلام كل منها يحوي مادة أدب في صورة من صورها ، وعلماء اللغة قد قالوا بصحة تلك النصوص . ونبذ ما صححوه من غير ما قرينة ولا داع شطط واسراف تضيع معه الحقائق ولا ينمو به الادب »

نسبة الاتحال الى المحدثين والمنكرين والمتكلمين والنحاة

وفي صفحة ١٠٠ يسط الاستاذ الغمراوي مذهب الدكتور طه حسين في الشك : هذا الشك الذي هام الدكتور بحبه حتي انتهى الى أن اتخذه قانوناً للترجيح والتعرج فيقول : ان ما ادعاه طه حسين لنفسه من أن الشعر الجاهلي موضوع جله

ان لم يكن كاه هو دعوى مرجليوث لادعوى طه حسين في الحقيقة
يقول : وقد سماها طه حسين نظرية وأعلنها في الكتاب أول مرة في صفحة
٦٤ وأعلن الفراع من اثباتها في صفحة ١١٦ اذ يقول : « ولكننا محتاجون
بعد أن ثبتت لنا هذه النظرية أن نبين الاسباب المختلفة » الخ

قلت اني لا ألوم الدكتور طه حسين الذي قصاره ان يسرق رأيا لمشرق
أوربي خالف فيه جمهور المستشرقين فضلا عن علماء الغرب، وان ينتحل هذا الرأي
لنفسه متبجحاً به كما ألوم نظارة المعارف المصرية التي تركت ناشئة الأمة التي آمنتها
على أبحاثها العوبة في أيدي مضللين يحسبون مجرد الشك يقيناً ويبنون عليه أقيسة
و يلبسون بالحقائق التاريخية التي أقرتها جمهور الشرقيين والغربيين وينقضونها
بدون أدنى دليل يصح الاعتماد عليه ليقيموا مكانها أوهاماً في أوهام وأقويل أشبه
بأضغاث أحلام ويلقنونها نشء هذه الأمة على انها حقائق علمية ١١ ان عملا كهذا
لو وقع في بلاد أوربية لسقطت من أجله الوزارة بأجمعها لا نظارة المعارف وحدها.
ولكن الشرق أصبح في فوضى حقيقية من جهة التعليم لأنه زعم انه يريد فبد
أسلوب التعليم القديم والعمل على الاسلوب الجديد ففسي القديم ولم يدرك الجديد
ووقفت الأمة حيرى لا تعلم من تطلب الحساب

وأعود الى كلام الاستاذ الغمراوي فهو يقول انه قبل النظر في نظرية طه حسين
هذه وأدلتها وقبل المقارنة بين طريقة الدكتور في اثباتها وطريقة العلم في تمحيص
النظريات لا بد من عمل مقارنة أخرى أهم من هذه المقارنة ومن تمحيص أمر آخر
أهم من هذه النظرية ، وهذا الامر هو موقف صاحب الكتاب تلقاء القديم ، وهذه
المقارنة هي المقارنة بين موقفه هذا وما يبرره العلم الحديث . فاللغة العربية لو صدقت
نظرية الدكتور ان تُرزا بأكثر من تضيق نسب الشعر الجاهلي فيصبح مجحولا
نسبه بعد ان كان ينسب الى شعراء معروفين اما الشعر ذاته فان اللغة ان تفقده لانه
في رأي الدكتور « انما هو انتحال الرواة أو اختلاق الاعراب أو صنعة النحاة

أو تكلف القصاص أو اختراع المفسرين والمحدثين والمتكلمين »
أقول : هذا هو الحال بعينه . فانه لا يأتي أحد في الدنيا عملاً بدون غاية يقصد اليها . وإلى الآن يتعذر علينا ان نفهم المقصد الذي لأجله تكلف حماد والاصمعي خلق مئات ألوف من أبيات الشعر وعزوها الى الشنفرى والاعشى وامرى ، القيس وغيرهم وخلق الحوادث التى قيلت فيها واقنعنا هذا الشعب العربى الكبير الذي يحصى باللايين والذي صنعه الاخبار والروايات لا شغل له أهم منها بالتواطؤ معهم على ما خلقوه ! فما فهمنا مقصد الرواة في تسيير هذا الشعر المخلوق أولاً ، ولا السبب في تواطؤ هذه الامة العظيمة - مع شهرتها بحرية الفكر - على هذا الكذب البارد ثانياً . ثم لم نفهم لماذا بعض « الاعراب » بختلق شعراً فينسبه الى غيره ؟ أفليس الأجدد به ان ينسبه الى نفسه ويفتخر به لاسيما ان الشعر كان من أعظم مفاخر العرب . ولقد سمعنا أن بعض الناس كانوا يدعون شعر غيرهم من شدة باؤ هذه الامة بالشعر وانه كثيراً ما وجد اصوص أدب يشنون الغارة على أقوال الناس ويزعمون انهم هم قالوها . فأما ان يقول اعرابي من البادية معلقة كقفانبك مثلاً ، ثم انه بدلا من ان ينشدها على أنها لنفسه وينال بها الصيت البعيد يذهب ويقول انها لامرىء القيس . فهذا مما تقاصرت أفهامنا عن درك سره ... وأما النحاة الذين جردوا القواعد النحوية من الشعر والكلام الذي حفظوه من كلام الجاهلية فلما وجدوا ان كل ما كان فاعلاً يجيء مرفوعاً وكل ما كان مفعولاً يجيء منصوباً وان الاسم بعد كان مرفوعاً وانه بعد إن منصوب وهلم جرّاً قرروا هذه الامور على أنها قواعد كلية وان ما خالفها هو شاذ . ولم يكن لهم ارب خاص ولا غرض معين في أن يكون هذا مرفوعاً وذاك منصوباً وذلك مجروراً بل انما قالوا به لانه هكذا جاء عن العرب . ولو نطق العرب بالفاعل مجروراً لقال النحاة مجرّده إذ ليس لهم أدنى جر مختم من رفعه . فلماذا ياليت شعري - يذهبون ويرتكبون اثم الافك ويخلفون شعراً من عند أنفسهم وينسبونه الى زيد وعمر ومن الجاهلية ليؤيدوا به ان الفاعل

مرفوع وان الباء حرف جر وان الواو عاطفة وما أشبه ذلك . أفيأتري لو كان الفاعل هو المنصوب والمفعول هو المرفوع وجاءت من شعر الجاهلية شواهد تؤيد ذلك أن كان ذلك يرزأ هؤلاء النحاة في رزقهم أو دينهم أو حسبهم أو يثلم من شرفهم وبغض من قدرهم ! ثم لو كان هناك نحوي واحد أو نحويان أو ثلاثة لكان الخطب وسهل التشديق بهذا المحال ولكنهم مثات وألوف، وإذا نظرت الى العالم العربي يومئذ فقل عشرات ألوف . أفكل هؤلاء تواطأوا على الكذب وأنشدوا أشعاراً يؤيدون بها قواعد نحوم وعزوها الى الجاهلية وهي ليست من الجاهلية . ثم ان هذه القواعد ليست في الحقيقة قواعد نحوم بل هي قواعد كلام العرب والمناهج التي تمشي عليها هذا الكلام منذ وجدت لغة مضر فما ضرهم هم لو كان كلام العرب على نحو آخر . فما أسهل الفرض والتقدير على طه حسين، وما أهون الكذب والاختلاق في نظره، وما أفرغ ضمائر الخلق في حسبانهم . ان هي إلا كلمات يلو كما فمه ويجري بها قلمه وهو يظن تحقها هيناً وليس شيء من ذلك بهين ولا بداخل في العقل . ان الناس حدثوا عن رجل كان يجيب على كل سؤال يلقى عليه حتى لا يقر بالعجز وكان سيال الفريجة فقلما بادهه أحد بسؤال الابداء بالجواب وأورد شواهد . وكان أصحابه قد عرفوا هذا الخلق فيه فأرادوا لأجل الفكاهة أن يسألوه عن لفظ لا معنى له ليروا كيف يجيب فاجتمعوا واقترحوا أن يقول كل منهم حرفاً ثم يجمعوا الحروف ويتركبوا منها اللفظة التي يريدون السؤال عنها ففعلوا ذلك فاذا باللفظة التي تركبت من تلك الحروف هي « الخنفشار » وهي لفظ لا معنى لها في اللغة . فجاؤوا الى شيخهم وسألوه عن الخنفشار فبادر بجوابهم انه نبات ينبت بأطراف اليمن وان من خصائصه ان يجذب الحليب قال شاعرهم :

لقد جذبت محبتكم فؤادي كما جذب الحليب الخنفشار

ثم قال : ذكر داود الانطاكي في تذكرته كذا وكذا وذكر فلان عن الخنفشار كذا وأراد أن يأتي بحديث نبوي . فعند ذلك ضحك القوم وقالوا له : كذبت علي

الشاعر وعلى داود الانطاكي وعلى فلان وفلان فلا تكذب على رسول الله . وكيف كان أصل هذه القصة فما لا مزية فيه أن لفظة واحدة مخلوقة هي « الخنفشار » قد طبق خبرها الآفاق وصارت مثلاً مضرراً وصارت ذات معنى في ذاتها يدل على التلفيق ، وصارت قصة ذلك الشيخ الذي أحب أن يخلق شاهداً من قريحته أشهر قصة حفظها الأدياء من قرون ولم يبق أحد تقريباً لم يسمع بحديث الخنفشار . أفيري طه حسين بعد ذلك أنه من السهل أن تكون شواهد اللغة كلها خنفشارية وأنه « ليس ما يمنع » أن تكون هذه الشواهد كلها أرجلها من وضع النحاة ! ونحن نجابه : يمنع ذلك العقل السليم والمنطق والعادة والوجدان الصحيح والكتب الموجودة والأدب المأثور والروايات المصححة والتواتر . يمنع ذلك ما لو فسد لم يصح علم في الدنيا . وأغرب من هذا قوله أن الشعر الجاهلي هو « من اختراع المفسرين والمحدثين والمتكلمين » ١١١ وأول دليل على فساد هذا الزعم أن هؤلاء المفسرين والمحدثين والمتكلمين لم يكونوا بشعراء . وإن وجد منهم من قرض الشعر فيكون نادراً ، والنادر لا حكم له . ثم إن كانوا اقلوا شيئاً من الشعر فمتى كان أسلوبهم فيه أسلوب علماء لا يخفى على الناقد البصير وهذا بعيد عن مذاهب الشعراء . وأذكر هنا النكتة التي رواها ابن خلدون في مقدمته عن لسان الدين بن الخطيب حين أنشده منشد :

لم أدر حين وقفتُ بالاطلال ما الفرق بين جديدها والنبالي

فقال له : هذا شعر فقيه لقوله « ما الفرق » فإن الشعراء لا يعرفون هذا الأسلوب . وبالاختصار أن المحدثين والمفسرين والمتكلمين إن وجد منهم من قال الشعر فأنما يكون على أساليب العلماء المعهودة لا على أساليب الشعراء لاسيما شعراء الجاهلية هذه قضية لا يقدر أن يسفسط فيها لاطه حسين ولا مرغليوث ولا غيرها إلا إذا جاز تعاطي الحال وصار يؤخذ به في الجدل فعند ذلك كل قول جائز ... وليقل لنا طه حسين : من من أولئك المحدثين كان يعتمد تزوير الشعر على

وقصارى ما تاتون به «خيال» والخيال يبقى خيالا، و«افتراض» والافتراض لا يكون حقيقة مجزوماً بها، لا سيما اذا كان بعيداً منبوذاً. فالقدماء أحبوا دينهم وقوميتهم وما من أمة من الأمم إلا وقد أحببت دينها وقوميتها، والافرنج المعاصرون بالاجمال محبون لدينهم وقوميتهم وان وجد منهم من هو غير متمسك بدينه فهو تحت تأثير نشأته الدينية والقومية، وكل من هذه الفئات تدافع عن دينها أو عن قوميتها وتجتهد ان تثبت كونها أهدي سبيلا من غيرها. ولكن الكذب والاختراع لاجل اثبات الحق هما ينس العمل لاثباته باتفاق الأولين والآخرين. وان اخفاء الحقائق لا سيما في الامور التي تناولتها أمم بمخادفها وشعوب بقضها وقضيضها ليس من السهولة في المكان الذي يقع في خيالك وخيال مرغليوث. وان الحب الذي يشعر به الانسان لدينه أو لقوميته سواء أفي قديم أو في حديث لا يحمله على ترك وجدانه وتصيير نفسه كذاً اباً وضاعاً مفترياً مختلفاً وهو يعلم أن كل كذب فخصيره الى الفضيحة وانه مع ذلك من عقيدته في كفاية تغنيه عن ارتكاب السرقة

على أننا لو سلمنا جدلاً بأن القدماء اقرامهم بدينهم أو قوميتهم أرادوا أن يعزروها بشواهد جديدة فلم نفهم حتى هذه الساعة ما الذي في شعر الجاهلية مما يعزز الاسلام ويزيد في ايضاح براهينه حتى يقوم المحدثون والمفسرون والمتكلمون بارتكاب كبيرة الزوير ويقولوا عن ألسن الجاهليين شعراً مخلوقاً لا حاجة بهم اليه، فيكونوا كمن شهد الزور عفواً بلا طلب أو سرق على غير حاجة. وهذا أمر إن لم يردّه الدين والخلق ردّه المنطق والعقل

حجوة الفاء جهود ثلاثة عشر قرناً بيضعة اسطر

ومن جليل الملاحظات التي أبدتها الاستاذ الغمراوي في كتابه ما يأتي :

(لكن مذهب الاستاذ فيما يسميه بالقديم أي فيما أجمع عليه أهل العلم باللغة الى ظهور الكتاب يسلب اللغة أدبها كله ويسلب أهل اللغة كل تاريخ لغتهم وشيئاً كثيراً جداً من تاريخهم انه يذهب الى « أن نضع علم المتقدمين كله موضع البحث »

ص ٦٠ وكان هذا لم يكفه فعقب عليه بقوله « لقد أنسيت فلست أريد أن أقول البحث وإنما أريد أن أقول الشك » وما نضع موضع الشك فلن نبني عليه طبعاً ولن نستشهد أو ننتفع به بحال . فهو مبدأ يطوي ماضي اللغة كلها طياً ويضرب على علم المتقدمين كله طلساً من الشك يحول دون انتفاع الناس به . ولا بد للناس بعد ذلك من أن يصبروا على غير لغة أو أدب أو تاريخ حتى يقوم المذهب الجديد مذهب طه حسين فيكشف لهم أدباً وتاريخاً جديدين ويبتني اللغة نظاماً جديداً يحل محل هذه الفوضى الجديدة التي يريدون ادخلها بهذا المبدأ على اللغة والتي إذا أباهها الناس كانوا في رأي الدكتور لا يعرفون للعلم حقه الخ) الى أن يقول الاستاذ الغمراوي : « فهذا المبدأ الذي وضعه صاحب الكتاب في مقدمة كتابه تمهيداً لبعثه هو لا شك أهم وأشد خطراً من نظرية الكتاب بل هي بجانبه لا تبدو الا ضئيلة تافهة . ومع ذلك لم يره صاحب الكتاب جديراً الا ببعض صفحات يخصها له من كتابه كأن العلم الذي ذكر هذا المبدأ باسمه لا يحتم على الاستاذ اثبات صحته أو على الأقل تبريره قبل الأخذ به أو كأن تبرير مبدأ كهذا يلغي جهود ثلاثة عشر قرناً يمكن أن يقوم به كاتب في بضعة أسطر أو صفحات من كتاب . ان العلم الذي يكتب الدكتور باسمه لا يمكن أن يكون بعض مبادئه معطلاً لبعض . فهو لا يمكن أن يقر مبدأً يسمح لشخص ما ولو كان استاذاً في جامعة أن يهدم أو يعطل في دقائق ما بنته الاجيال في طوال القرون » الى أن يقول الاستاذ الغمراوي والله دره « العلم كما يتحرز كل التحرز في البناء يتحرز كل التحرز في الهدم ، وكما ينبغي يحافظ على ما يبني وكما يصون جهود الحاضر والمقبل من الاجيال أن تضع في أبحاث لا طائل تحتها يصون جهود الماضي منها أن تضع بشك جزاف لا مبرر له الخ »

لقد جمع الاستاذ الغمراوي فأوعى في هذه الجمل القليلة التي هي مثال من أمثلة البلاغة . وأضيف الى ذلك أن الشك لا يكون علماً ، لان الشك أشبه بالهدم والعلم

موجود فلا يكون الشيء معدوماً وموجوداً في وقت واحد

وأقول أيضاً : ان الاوربيين الذين اخترنا النسيج على منوالهم في العلم والثقافة لم يهدموا ماضيهم ولا نسفوا ما رفعته القرون الخالية . وهذه الثقافة اليونانية واللاتينية لا تزال اعقولهم نبراساً ولا دابهم أساساً . والتجديد في الادب وفي كل شيء ليس معناه هدم كل بناء قديم لانه قديم بل هو هدم كل ما تحقق أنه مختل الاساس لانه مختل ولان الاقامة به خطر فاما اذا كان الاساس متيناً والبناء متراصاً متلائماً والاقامة بالبناء أو بجانبه لا تدعو الى الحذر ولا تؤذن بالخطر فيكون تعمد هدمه ضرباً من الجنون . أنظر ، ببال أحد أن يهدم الأهرام لأن الأهرام بنية قديمة زائدة العتق وأن يتبدل بها بنية جديدة على الطرز الاحداث . كلا ! بل الناس يحرضون على الاهرام ويعدون منها من مفاخر القرون السوالف ويجعلونها عبرة وذكري ويتخذون من شكلها مثالا هندسياً منسوباً اليها . ثم ان هذا الجديد هو حلقة من سلسلة ، وسيأتي يوم يعود فيه قديماً ويأتي جديد بدلا منه

ان هذا القديم كان جديداً وسيبقى هذا الجديد قديماً

والادب بنوع أخص لكون مركزه الذوق يختلف عن العلوم الطبيعية ولا يتهيأ للاختراعات الجديدة كما تهيأ هذه العلوم . ولقد شاهدنا أشد الناس استمساكاً بالطرق العلمية المادية وأعضهم بالنواجذ على المحدثات العصرية اذا جئت به الى الادب وأسلوب القول حافظاً أشد المحافظة على الديباجة المدرسية وأودع الآراء العلمية الحديثة قوالب ليست في شيء من الاختراعات الجديدة ، وما سمعنا بكاتب نزع عن الاسلوب المعروف في الكتابة الى أسلوب جديد يتوخى فيه لغة جديدة واصطلاحات غير معروفة وساغ ذلك في أذواق الناس . وكثيراً ما سمعنا عن طه حسين وبعض من يسمون أنفسهم مجددين أنهم يريدون أن يجددوا في الادب

وما رأيناهم أتوا بشيء جديد . فهم بين أمرين : إما أن يقتدوا بالاولين في أسلوب الانشاء ويخوضوا في حديث التجدد لكن بلمهجة القدماء أنفسهم فيكونون خالفوا ما يدعون اليه واما ان يحاولوا منزعاً جديداً في الكتابة فتراهم يخرجون عن أساليب اللغة ولا يعود كلامهم مفهوماً وبشعر كل من قرأه انهم يحاولون فلسفة باردة من أبعد الاشياء عن الذوق السليم . هذا من الوجهة العملية ، فأما من الوجهة النظرية فليقل لنا طه حسين : ما الادب الذي صحّ عنده بعد أن وضع الادب القديم كله موضع الشك ؟ فإن الناس لا بد لهم من أدب ومن تاريخ أدب ومن تاريخ سياسة ولا يمكنهم أن يتركوا ثمرات العقول والقرائح في آماذ متطاولة وحقب لا يكاد يحفظ بدؤها لاجل أن يقول لهم طه حسين « ليس ما يمنع أن يكون كذا » أو « ان الشك فيه لذة » أو « ان القدماء أحبوا الاسلام كثيراً فقصروا كل شيء عليه وكذبوا هذا الكذب كله لاجل تمجيد الاسلام » أو ما هو بمعناه مما يدل على سهولة الكذب الى الحد الاقصى عند طه حسين

ولقد جابوه الاستاذ الغمراوي قائلاً له : ولو ان الدكتور اتبع سنة العلم في بحثه لعلم ان قديم اللغة العربية اكبر من أن يقع دفعة واحدة تحت شك باحث علمي ولقصر شكه على ذلك الجزء من القديم الذي يتصل بموضوع بحثه . وليته اذ ترك سبيلهم في هذا تبع سنتهم في نقد القديم فبين حقاً وجوه النقد فيه ومواطن الضعف منه حتى يكون هو على بصيرة من بحثه وحتى لا يضيع زمنه وزمن الناس في بحث أو ابحاث لعل الحاجة العلمية اليها غير قائمة . ولكنه لم يفعل هذا أيضاً كأنما قد أحس بان الاخذ بسنة العلم هذه يطيل عليه الطريق الى ما يريد ويجعل كل موقف شك يقفه واقعة بينه وبين مخالفيه فأراد أن يجمع الوقائع كلها في واقعة واحدة حاصمة : يشك هو في القديم كله جملة ويدافع المدافعون عن القديم جملة ونسى انه سواء انتصر عليهم في نفوس الشباب أو لم ينتصر فلن تكون الواقعة واقعة علمية

من جانبه ولن يقر العلم انتصاره لو انتصر لأن العلم يريد أن يكون التعارك والتدافع حول كل موقف وسيلة الى تمحيصه وتبيين الحق فيه . ولو في غير هذه الامة ظهر هذا الكتاب لكان فيما فيه من دعوة الى الشك في الماضي كله مايكفي وحده لامانة الكتاب وليداً »

ثم أتى الغمراوي على ذكر مبررات الشك في زعم طه حسين ورد عليها واحداً واحداً بطريقة علمية نترك لقاريء الكتاب التأمل في أحكامها وسدادها ولاكني أقف عند قول طه حسين « ان الشك قد يؤدي الى مايقرب من الثورة الادبية » وجواب الغمراوي له بقوله « ان العلم ليس من همم احداث الثورات ولا يرمي في ابحائه الى استحداث الغرائب وما نراه من غرائب العلم انما جاء عفواً لم يقصد العلم أن يدهش به الناس انما طلبه العلم الحق برحب به أينما وجده: ان وجده بين القديم استمسك به وان كشف به من جديد فرح به، يدهش له الناس أو لم يدهشوا . لذلك يحافظ العلم على القديم من الحق يحافظه على الجديد منه . وهذا الكلام يبدو بدهياً لاحاجة الى توكيده لولا ان الطائفة التي تنقلب بالمجددة في مصر والدكتور طه حسين من قادتها تكذب وتنكلم على ماينظر كأن القدم علامة البطلان والجددة علامة الشبوت » الى أن يقول : « ان العلم ليس هو بالذي اذا ملّ نبذ ولم يحقق واذا استطرف قبل ولم يحقق . بل منهج العلم في الواقع هو المحافظة أو قل ان العلم هو رأس المحافظين المتعقلين لاينبذ قديماً الا بحجة ولا يقبل جديداً الا ببرهان . وليس معنى كون العلم لاينبذ قديماً الا بحجة انه يرى ان كل قديم حق، لو كان يرى ذلك مانبذه قط لا بحجة ولا بغير حجة بل لرأى - جرياً على قاعدة استحالة التناقض بين الحقائق - ان كل حجة تؤدي الى نبذه حجة باطلة لكن العلم ينزل المعلومات منازلها في القديم كما ينزلها منازلها في الحديث »

ان هذا الفصل من كتاب الغمراوي هو فصل الخطاب في قضية القديم والحديث وفي موقف الناس بينهما، يكاد الناقد البصير اذا قرأه أن لا يجد في عباراته أدنى فرجة يقدر ان يزيد بها كلمة أو ينقص كلمة فالفاظه مفصلة على قدر المعاني ومعانيه مفصلة على قدر الحقائق الثابتة ولقد أتم الاستاذ الغمراوي مبحثه في العلم وشؤون وطريقة التحقيق فيه ودرجات الثبوت والراجح والمرجوح والقطعي والظني الى غير ذلك مما يجدر بالناشئة ان يحفظوه عن ظهر قلوبهم وان يتدبروا معانيه ويتخذوه دستوراً للعمل ومناراً للسرى في ظلام هذه الشكوك المعترضة . وأنا أزيد على ذلك ان العلم ليس فيه قديم وجديد وانه كما قال المشككون عن العلم الالهي ان الاشياء تستوي عنده الأول منها والآخر والحاضر منها والغابر، كذلك العلم البشري الذي هو شرارة من العلم الالهي يستوي أمامه القديم والجديد ولا يخصه منهما إلا الثابت فتخصيص العلم بزمان أو بمكان وقصره على شرق أو غرب أو مقدم أو مؤخر ضلال في أودية ليست من العلم في شيء ووصم العلم بما هو براء منه . وان هذه الفئة التي تسمى أنفسها بالمجددة في مصر أو في غير مصر انما تريد الاستمرار نزغات الشباب وبدوات الغرور الذي ينشأ عن قلة التجربة لتحمل الناس على نبذ كل قديم حقاً كان أو باطلاً . وليس هذا العارض منحصرأ في مصر أو في الشرق بل الطلبة في الغرب أيضاً من دأبهم أن يملوا كل قديم وينشدوا كل جديد ويعترضوا على كل أمر أجمع عليه من تقدمهم ، وترى الناس هناك معهم في عناء ما دامت دماؤهم تغلي في مراحل الشباب فاذا قطعوا العقد الثالث من حياتهم رأيتهم رجعوا عما كانوا عليه وعدّوه من غرور الشباب ونظروا في الامور من حيث جوهرها لا من حيث تاريخ مولدها وعلموا ان ما كانوا عليه من الشطط انما هو عمل اقتضاه تركيبهم الفسيولوجي الذي هو في فورة دم الشباب غيره في ركون جأش السكولة

ثم ان الاستاذ الغمراوي تكلم على مذهب ديكارت الذي هو سلاح طه حسين بزعمه والمحور الذي أدار عليه مباحثه واستخلص منه ان ديكارت لم يبدأ بالشك لاجل ان يستمر في الشك بل ابتداءً بالشك لينتهي الى اليقين وانه صار من قواعد فلسفة ديكارت ان ما وجد في الذهن واضحاً جلياً فهو حق يجب ان يسلم به تسليماً

وأنا أقول ان ديكارت اما بدأ بالتشكيك ليزداد يقيناً ، أشبه بالرجل الذي يريد ان يطمر طمرة بعيدة فيرجع الى الوراء استجماعاً لقوته وتجهده يستجد في هذه الرجعة الى الوراء من العزم ما لم يكن له لو قفز من مكانه . وما أحد من الفلاسفة قال ان ديكارت ابتداءً بالشك حتى ينتهي بالنفي . بل الامر بالعكس فقاعدته كانت أشبه بالشهادة أولها النفي ونهايتها الاثبات الذي لا شك فيه من ناحية من نواحيه ، فقد جعل ديكارت قاعدته ان يشك بادىء ذي بدء حتى اذا تأمل كيف أمكنه ان يشك انتهى الى نتيجة ان المتشكك موجود ثم انتهى من اثبات وجود الانسان الى وجود الباري تعالى . هذا هو مذهب ديكارت . واني أرى أجمد متفلسف لمذهب ديكارت هو طه حسين الذي ما زاد على ان ألقى شبهات وأورد خوانس ثم لم ينته منها إلا الى حيرة عمياء ليست في شيء من مذهب ديكارت . وأقول أيضاً لو سلمنا جدلاً بأن مذهب طه حسين هو مطابق لمذهب ديكارت فمن يقول ان ديكارت كان معصوماً من الخطأ وانه ان قال ديكارت فقد قضى الامر وجف القلم ، فلا ديكارت ولا فيلسوف آخر تلقى الحكماء جميع كلامه بالتسليم وقد زعم ديكارت ان حركات الحياة ناشئة عن أرواح حيوانية يقذف بها القلب الى الدماغ ويقذف بها الدماغ الى الاعصاب ، واليوم نجد الناس يهزأون بهذه النظرية . ومن أهم ما نبه اليه الاستاذ الغمراوي من أدوات التفضيل التي

استعملها الدكتور طه حسين هو قول الدكتور عن طريقة رينيه ديكارت انها تجرد الانسان من كل ما كان يعلمه عن موضوع بحثه من قبل . قال : على ان القاعدة الديكارتية ليست كذلك بل هي ان لا نقول عن شيء انه حق الا اذا قام البرهان على انه كذلك . وشتان بين هذا المعنى وبين المعنى الذي زعم الدكتور من وجوب التجرد من كل ما قيل في الموضوع من قبل اذ من الجائز ان يكون ما قيل قد قام البرهان على صحته . وأنا أقول ان قول ديكارت : أشك في وجودي ، اذاً أنا موجود هي بنفسها تدل على عدم التجرد من كل ما كان يعلمه من قبل . فقد كان مقرراً عنده من قبل ان التشكيك هو تفكير وان التفكير دليل على وجود المفكر . فانتهى من هنا الى اثبات الخلق ثم الخالق . وعليه يكون ديكارت عمل بقاعدة هي من البديهيات عنده من قبل ولا يكون تجرّد التجرد الذي يصفه لنا الدكتور

ومالي وللتعليق على كتاب الاستاذ الغمراوي واستقصاء ما فيه وهو لم يترك في القوس منزع ظفر ولم يغادر صغيرة ولا كبيرة من الموضوع الا وفاها حقها من البحث بطريقة علمية اعتادها من مباحثه في الكيمياء وعلم الطبيعة وتم فيها حفظه بملكة عربية متناهية في البلاغة فجاء هذا الكتاب نسيج وحده في الجمع بين العلم والادب، وآية من الآيات الباهرة في ابراز التحقيقات العلمية بهذا القالب النفيس من لغة العرب وان من أفضل ما في هذا البحث ان صاحبه استاذ متخصص في علوم الطبيعة متمرس بالتجارب التي لا تكذب صاحبها مما يزيده صحة حكم وسداد نظر ويؤيده في التغلب على المسكابين والقامهم الحجر

مقدمة المؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسول الله ، المبعوثين بالحق ، والمخبرين بالصدق عن الله

وبعد فهذا نقد لكتاب ظهر من قبل باسم ، ثم ظهر بعد باسم ، وحوى في الحالين باسم العلم كثيراً مما يحمله العلم

ظهر كتاب « في الشعر الجاهلي » منذ أكثر من عامين فسخطه الناس سواء العامة منهم والخاصة ، لا لأنه حوى مقائيل ينكرونها ولكن لأنه حوى دعاوى خالفت ما يعرفون من أساسيات الدين واللغة والتاريخ . وكان فيما استأففتني من ذلك دفاع صاحب الكتاب عن كتابه باسم العلم ، وادعاه أن ذلك الذي سخطه الناس إنما هو نتيجة بحث أخذ فيه بمناهج البحث العلمي الصحيح . وهي دعوى لم تكن لتستحق التحيص لولا أن الرأي العلمي في بلدنا هذا لم يتكون أو ليس له صوت مسموع . فلو كان في مصر رأي علمي مسموع الصوت ما أمكن أن يلقى ذلك الكتاب الفج دروساً على طلبة حديثي العهد بالدور الثانوي لا يستطيعون تمحيصاً للرأي يلقيه عليهم أساتذهم كأحدث ما يتفق مع النهج العلمي الحديث

ونظرت فإذا نعمة الشك المنبثة في الكتاب قد أخذها صاحبه دريئة يدرأ بها نقد الناقدين . كلما حاكموه إلى مسلم به شك فيه ، وكلما حاجوه بحجة أنكر

مقدماتها أو سكت عنها كأنها لا تستحق منه اهتماما . وغر ذلك اشياؤه فظنوا أنه الحق قد عجز عنه المبطلون . نظرت هذا فشعرت أن أمر أولئك المنفر قد جل عن السكوت ، وأن نقد ذلك الكتاب من الناحية التي يزعمها لنفسه ويدعيها له صاحبه قد أصبح واجبا من الواجبات ، وأن أولى الناس بأداء ذلك الواجب من كان متصلا بالعلم في ناحية من نواحيه ولم يكن منقطعا عن الأدب انقطاعا يسد عليه الطريق

عندئذ صحت العزيمة على تناول مُصَلَّب ذلك الكتاب بنقد يكشف عن طريقته العلمية هي أم غير علمية ، ويقرن بعض أجزاء الكتاب الى بعض ليتبين أمتوافقه هي فيما بينها أم متخالفة ، فإن الطريقة العلمية يعرفها المشتغلون بالعلم وهم يبيننا غير قليل ، وتوافق أجزاء الكتاب الواحد ضروري ان كان ذلك الكتاب قد صدر عن تفكير صحيح . وأقل فوائد هذا النوع من النقد أنه اذا أحسن القيام به يسد أبواب المراء على أهل المراء والشك ، ويخيرهم بين أن يدعنوا للحق أو أن يصيروا مثلا وسخرية في العقلاء

وكان من أثر ذلك العزم أن ظهرت سلسلة كلمات في جريدة « البلاغ » (١) تنقد كتاب « في الشعر الجاهلي » من الناحية العلمية ، إحقاقا للحق وإنصافا للعلم والدين . وهي كلمات كدنا ننزل على رأي بعض أولي الفضل فنجمعها إذ ذاك كتابا ، لولا أن ذلك لم يكن من قصدنا حين كتبناها ، وأن الكتاب الذي كتبت في نقده كان قد صودر ورفع من الأسواق ، فلم نسترح إذ ذاك الى نشر النقد كتابا وقد طوي المنقود

لكن المنقود عاد فانبعث بعد أن غير من زيه وإن لم يغير من حقيقته . فلم نجد بدا من أن نعيد ذلك النقد ونجعله بعد التعديل المناسب نواة لنقد

أوسع يتناسب مع التضخم في الكتاب المنقود . فكتاب « في الأدب الجاهلي » هو كتاب « في الشعر الجاهلي » بروحه وغايته وطريقته ، لم ينتفع فيه صاحبه بنقد الناقدين على تعدد تقديم وصوابه ، فإني لا أعرف في عهدنا هذا كتاباً لقي من عناية النقاد على تنوعهم ما لقي ذلك الكتاب . وهم لم يعنوا به لأنه جاء بقيم يستدعي كبارهم ، إذ كل ما كتب الكتّابون فيه كان تخطئة له في صميمه ودلالة على عيوبه ، وإنما عنوا به لأنه تعرض بالهدم للثابت مما يكبر الناس من دين ولغة وتاريخ . فهي عناية كانت أشبه بعناية الطب إذا هب لمكافحة مرض تهدد جرثومته الناس

وفي رأينا أن إعراض صاحب ذلك الكتاب عن الانتفاع بذلك النقد الكثير الصائب أدل على الروح الذي يحركه والغرض الذي يسعى إليه من كل ما نطق وما ينطق من زخرف يزعم به التجرد من الهوى والجري على سنن العلم الحديث ، وأن إخراجه كتاب « في الأدب الجاهلي » وفيه ما فيه من اغلاط « الشعر الجاهلي » لدليل قصور عن ادراك الحق ، أو عناد يخرج صاحبه من دائرة طلاب الحق

أما نوع تلك الأغلاط ، وبعد ما بين الكتاب وبين العلم وسننه في النظر والبحث ، فهذا ما نرجو أن يتبينه القارئ من هذا النقد التحليلي لذلك الكتاب

محمد أحمد النمراني

نظرة عامة :

المحذوف من الكتاب

ظهر كتاب « في الشعر الجاهلي » تحت اسم آخر جديد بعد أن حُذف منه وزيد فيه

أما المحذوف منه فهو أكثر تلك الأجزاء التي نارت من أجلها نائرة الناس في مصر على صاحب الكتاب فاستعدوا عليه القانون وأصدرت النيابة فيه قرارها المشهور . فهذا تحسن في الكتاب من غير شك يرجع الفضل في بعضه الى صاحبه - أو الى النيابة - ويرجع الفضل في البعض الاخر الى لجنة التأليف والترجمة والنشر التي تولت نشره . الا أن عملية تنقية الكتاب بالمحذف لم تقوَ على تخليصه من كل ما يجافي الدين وإن خلصته فيما يظهر من كل ما يؤخذ عليه القانون . خلصته من الواضح الصريح الذي يمكن أن يمتد القلم اليه بالمحذف . أما المنبث في ثنايا جملة من التهم الخفي فذلك ما لا يمكن أن يُتناول بالمحذف الا أن يحذف أكثر الكتاب

فالكتاب وإن خلص من مثل « للتوراة أن تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً الخ » ومن مثل « أمر هذه القصة اذن واضح فهي حديثة العهد الخ » فانه لم يخلص من مثل « وفي القرآن سورة تسمى سورة الجن انبأت أن الجن استمعوا للنبي الخ » ص ١٤١ ومن مثل « ولكننا نستطيع أن نسجل مطمئنين أن هذه الهجرة قد وضعت مسألة الخلاف بين النبي وقريش وضماً جديداً جعلت الخلاف سياسياً بعد أن كان من قبل

دينياً . . » ص ١٢٣ ومن مثل « فلأمر ما اقتنع الناس بأن النبي يجب أن يكون من صفوة بني هاشم الخ » ص ١٤٣ وهي القطعة التي وصفها النيباتة بسوء الأدب في حق النبي وكان ينبغي أن تحذف . ومن مثل « ولأمر ما شعروا بالحاجة الى اثبات أن القرآن كتاب عربي مطابق في ألفاظه للغة العرب الخ » ص ١٤٦ فان التهم المستترطي هذا الكلام وكثير غيره في الكتاب أخفى من أن يستطيع اثباته بالبرهان المنطقي على ما يظهر ، وإن لم يكن أخفى من أن يجده في نفسه أكثر من يقرأه في موضعه من الكتاب

خذ مثلاً اليك أخف هذه الأمثلة ظاهراً وهو اخباره اياك أن في القرآن سورة تسمى سورة الجن الخ في الوقت الذي يحدثك فيه عن مجاهيل من الأخبار من غير تمهيد أو تعريف كأنما هي أشهر من أن يعرفك بها، مثل حديث نافع بن الأزرق وابن عباس من صفحة ١١٤ من الكتاب . أليس غريباً هذا التعريف بالمشهور الذي لا يكاد يجده أحد من رجل يتكلم عن المجاهيل كأنها معروفة مشهورة لا تحتاج الى تعريف ؟ لقد كان صاحب الكتاب يستطيع أن يتكلم عن سورة الجن بغير هذا الأسلوب ولكنه فيما نظن أسلوب مقصود فيه استخفاف خفي بكتاب يجعل للجن سورة يحدث فيها عنهم بكذا وكذا مما لا عهد للناس به ومما لا يمكن اثباته الا عن طريق القرآن . ولعل هذا النوع من الاستهزاء من أخطر أنواع السخرية لخبائثه ولأنه يوحى الى الناشئ الاستخفاف بما لا يريد أن يستخف به احياء يخالط النفس أثره قبل أن تنتبه اليه

انفعال أسباب الحذف

على أن هناك على حذف المحذوف ملاحظة جدية بالذكري أن صاحب

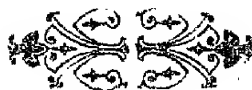
الكتاب حذف من غير أن يذكر أسباب الحذف . وهذه نقطة لها خطرهما سواء أنظرت إليها من ناحية البحث وعلميته أم من ناحية التكفير عن الاساءة التي كانت من صاحب الكتاب الى الدين وأهله

أما من ناحية البحث فقد جرت سنة العلماء اذا نشروا بحثاً ألا يغيروا منه من غير أن يقرنوا التغيير بالتنبيه الى الأسباب التي دعت اليه ، خصوصاً اذا كان ذلك التغيير رجوعاً في الظاهر عن رأي كان الباحث قد ارتآه وأذاعه باسم العلم كما قد وقع من صاحب الكتاب . لكن صاحب الكتاب حذف فصلاً برمته تقريباً وسكت فلم يقل لماذا حذفه . أفكان حذفه إياه لأنه رأى ما لم يكن يرى من قبل من أن ما كتب عن ابراهيم واسماعيل خارج عن الموضوع لا علاقة له باللغة في العصر الجاهلي ؟ أم كان لأنه تبين خطأه فيما كان افترضه في مسألة ابراهيم واسماعيل عليهما السلام فرجع عنه ؟ أم حذفه على اقتناع به لأن اثباته يهيج عليه الناس ويعرضه لبطش القانون ؟ لقد كان حقاً عليه في العلم الذي بحث باسمه ، وللنشء الذين التقى محاضراته عليهم ، أن يعترف بخطئه صراحة إن كان يرى أنه قد أخطأ ويبين لهم وجه الخطأ على الأقل ، إذ الباحث ينبغي أن تكون جرأته في الاعتراف بالخطأ مثل جرأته في الثبات على الصواب . أما الحذف مع السكوت فإنه هنا لا ينفع إلا صاحب الكتاب وحده وفيه بعد ذلك لغيره ظلم كبير فقد كان ذلك الجزء المحذوف مثلاً نادراً من الخطأ المتشعب العريق في البطالان ، عرّضه صاحبه معرض الصواب وعرضه باسم العلم . فحذفه ينفع صاحبه من غير شك لأنه يخلصه من عار ذلك الخطأ ومن كل ما ينطوي تحته من دلالة على مبالغ صاحبه من العلم ومن الوقوف على أساليب العلم في البحث . وليس هناك في العلم ولا في غير العلم ما يمنع من التخلص من مثل هذا العار ولكن بشرط واحد هو اقتناع الخطيء بأنه قد

أخطأ واعترافه بذلك في غير مراوغة ولا غفمة . وصاحب الكتاب لم يعترف وليس هناك ما يدل على أنه اقتنع ، فسكوته عن ذكر أسباب الحذف في الظروف التي أحاطت بالكتاب ان هو الا محاولة منه ان يجمع الى التخلص من عار ذلك الخطأ إيهام الأمر على الناس فيظن منهم من يظن أنه لم يحذف مختاراً ولكن حذف مضطراً . لم يختار أن يحذف الخطأ ولكن أكره على حذف الصواب وفي ذلك من الانتم العلمي ومن التفرير بالنشء ما فيه



ذلك عن المحذوف من الكتاب . أما المزيد فيه فهو إذا حكم الناقد عليه بحجمه شيء كثير وأول ما يرى القارئ من هذه الزيادة كتاب برمته . وصاحب الكتاب يسمى أبواب كتابه كتباً وهي تسمية لا بأس بها نحا فيها صاحبها على ما يظهر منحي قدماء اليونان أو قدماء الفقهاء والمحدثين وإن حمل ذلك على تسمية ما لا يكاد يزيد عن خمس ورقات من كتابه كتاباً كما فعل في الكتاب السابع عن النثر الجاهلي . ومهما يكن من أمر هذه التسمية فإن « الكتاب الأول » من هذه الطبعة لم تشتمل عليه الطبعة السالفة فهو من هذه الناحية كتاب جديد قد قسمه صاحبه فصولاً بين فيها رأيه في دراسة الأدب في مصر وفي معنى الأدب وتاريخه وفيما سماه مقاييس التاريخ الأدبي ثم في متى يوجد تاريخ الآداب العربية وفي حرية الأدب



نقد الكتاب الأول : دراسة الادب في مصر

أما الفصول الثلاثة الاولى من الكتاب فقد أراد بها أن تكون نقداً لدراسة الادب في مصر فجاءت فصول قدح في دار العلوم والازهر وقصد لا إلى اصلاحهما ولكن إلى هدمهما وإقامة المعلمين العليا والجامعة مكانهما . وإذا عرفت أن الجامعة تقول بالاستغناء عن المعلمين العليا ، وأن لجنة نصفها من رجال الجامعة وفيهم صاحب الكتاب قد قررت ^(١) بأغلبية ضئيلة أن تلغي المعلمين العليا وأن يبدأ في الغائها من بدء العام الدراسي التالي لتاريخ القرار وإن حل حزم وزير المعارف دون التنفيذ إلى الآن - إذا عرفت هذا عرفت أن المقصود بالمعلمين العليا والجامعة في قول صاحب الكتاب هو الجامعة فقط وأن هذه الفصول التي كتبت ظاهراً في نقد درس الادب في مصر إنما هي طليعة تلك الغارة التي يريد قسم آداب اللغة العربية في الجامعة أن يغيرها على كل ما عداها من معاهد تعليم اللغة العربية في مصر فلا يكون في مصر معهد راق لدراسة الادب العربي الا قسم الآداب في الجامعة الذي لم تُوف سنة بعد على ثلاث سنين ، ولا يكون هناك قوام على الادب العربي الا أستاذه في الجامعة المصرية ، ينم من اللغة وأدبها ما ينم ويحجز ما يحجز

إنا نرجو مخلصين ألا يكون شيء من هذا . وإذا سارت الامور سيرتها الطبيعية التي لا يؤخذ فيها بالثانويات دون الاوليات فإنه لن يكون شيء من هذا فان استبداد الجامعة في حالها الخاضرة بالتعليم العالي ضربة على التعليم ، واستبداد فرد ما بالادب فكبة على الادب

إن الجامعة لم تثبت بعد صلاحيتها للبقاء ولم تبرر بعد المبالغ الكبيرة التي تنفق عليها كل عام لأنها لم تخرج الى الآن في الادب ولا في غير الادب أحداً انتفعت البلد به أو يمكن أن يتخذ مقياساً لنوع الرجل الذين يمكن أن تخرجهم للناس وإذا قلنا الجامعة فأما نريد الجديد من كلياتها الذي جلبت اليه الاساتذة قبل الاوان بالمرتببات المرهقة من جميع الاقطار ، ولما نريد المدارس العليا التي كانت قائمة قبلها والتي ضمتها الجامعة اليها وقامت عليها . وإذا قلنا ان الجامعة بهذا المعنى لم تثبت بعد صلاحيتها للبقاء فلسنا نعني بهذا انها لن تثبت أو انها ان تخرج لمصر رجالا يسدون النقص الذي أنشئت الجامعة لسده ، وانما نريد انها لا تزال في هذا كله رهن التجربة

فليس من مصلحة التعليم في هذا البلد اذن أن نترك معروفاً للجهول ونهدم معاهد خدمت البلد سنين كثيرة اكتفاء بمعهد حديث لم يقطع بعد دور التجربة لا سيما وقد أنشئ لغاية سامية أخرى غير تخريج معلمين للمدارس الثانوية الا وهي تخريج علماء قادرين على البحث العلمى أو الادبي الصحيح حتى اذا نجحت الجامعة في سد هذا النقص الفاضح في بناء التعليم المصرى لم نتج مصر الى ارسال ابنائها وبناتها افواجا الى أوروبا يقضون بها السنين الطويلة وينفقون الاموال الكثيرة ويتعرضون في أنفسهم ويتعرض وطنهم فيهم للاخطار العظيمة . ولكن الجامعة بدلا من أن تفرغ لهذا - وهى ان تنجح فيه أو تفرغ له - تريد أن تنقلب معهداً لتخرج معلمى المدارس الثانوية وانها لحركة جذيرة بأن تفسد على البلد المعهدين جميعا : تشغل الجامعة عما أنشئت له من غير أن تحقق الغرض الذى تقوم مدرستا المعلمين من أجله وقامت منه بجزء كبير حتى اليوم

هذا عن الجامعة والتعليم . أما عن استاذ الأدب فيها والأدب فاننا لا نعرف

غير الأستاذ أحداً يظن ان الأدب العربي يصلحه استبداد فرد به كأنما الأدب هو المستثنى الذي لا يصلح بالديموقراطية في هذا العصر الديموقراطي ان الأدب في أمة متصل بجميع مكامن الشعور منها ونواحي الروح فيها فهو متصل بجدها وهزلها، بأخلاقها وتقاليدها، بمحل الخوف والرجاء منها ومباعدت الألم والسرور فيها، يعبر عن خلجات ضميرها ويؤثر في نفسها الى مدى غير محدود فمن يتحكم فيه فقد تحكم فيها ومن يسيطر على مستقبله فقد سيطر على مستقبلها. وصاحب الكتاب يعرف هذا من غير شك فاجترأ أى اجترأ أن يطلب الى الأمة أن تغلق معاهد اللغة الا معهداً ينتسب هو اليه، وان تعزل أساتذة الأدب الا من معهد هو أستاذ الأدب فيه، فانه حين طلب اليها ذلك لم يطلب أقل من أن تحكمه وحده في نفوس النشء يصورها كيف يشاء وفي مستقبل هذا البلد يصيره الى ما يريد.

ومن العجيب أن يكتب صاحب الكتاب عن حرية الأدب فصلاً يزعم فيه أن الأدب كان الى الآن لا يدرس لنفسه ولكن يدرس كوسيلة الى فهم القرآن والحديث، وان هذا فيما زعم تقييده له ينبغي أن يحرر منه - يزعم هذا ثم يأتي فيزعم للناس أن الادب لا يصلح ولا يحيا في مصر الا اذا جعلوه «أوتوقراطية» عرشها كرسي أدب اللغة في الجامعة و«أوتوقراطها» صاحب ذلك الكرسي وهو بالمصادفة الآن صاحب الكتاب

على أننا نتساءل ماذا هناك مما يدعو الى ما دعا اليه صاحب الكتاب من إلغاء معاهد خدمت اللغة الى الآن أجل الخدمات، وحفظت اللغة أن تندثر في وقت كان كل عنصر من عناصر القوة في الشرق يسرع اليه الاندثار؟ ثم ما هي تلك الخصائص التي امتاز بها صاحب الكتاب على رجال اللغة والادب في مصر امتيازاً يبرر طلبه الى الناس أن يجعلوه القوام على اللغة والحاكم بأمره في الادب؟ لقد قال صاحب الكتاب في تلك المعاهد وأهلها

أقوال كثيرة وقل أقوال كثيرة أخرى يدل بعضها على طريق الإصلاح فيما يرى ويدل في البعض الآخر بمعلومات له وآراء له أراد بها وبالأخرى أن يبين الفرق بينه وبين غيره في النظر والمقدرة ، فلننظر إذن فيما قال ولو في شيء من تفصيل لتبين حقيقته ونرى هل فيه ما يبرر ما دعا إليه من أمر عظيم

أقوال صاحب الكتاب في معاصريه

قوله في طريقة تدريسهم الأدب العربي

يزعم صاحب الكتاب أن طريقة تدريس الأدب العربي في مدارسنا بين طريقتين ، طريقة القدماء التي كان يمثلها الأستاذ المرصفي في الأزهر والمرحومان الأستاذان حقني ناصف والشيخ مهدي في الجامعة القديمة ، وطريقة المحدثين التي كان يمثلها أمثال الأستاذ « نالينو » في الجامعة القديمة أيضاً . وهو يمتدح كلتا الطريقتين ويرى ألا بد من الجمع بينهما ليتم تعليم الأدب العربي كما ينبغي وليتخرج المتخرج فيه وقد اكتسبه الطريقة الأولى ذوقاً وبصراً بأساليب البلاغة وكسبته الطريقة الثانية مقدرة على الاستنباط والتحليل . وهو رأى حسن كان من المعقول أن يكون تحقيقه يسيراً فإنه لا يزال في رجال الطريقة القديمة من يستطيع أن يفعل ما فعل من سماعهم من رجال الأزهر والجامعة القديمة ، ولا يزال في المستشرقين من يستطيع أن يدرس الأدب كما كان يدرسه « جويدي و نالينو وثييت » وكان المتوقع أن يسلك صاحب الكتاب إلى تحقيق رأيه أقرب طريق فيطالب بأن يكون في معاهد تخريج معلمي اللغة العربية بعض المستشرقين ليتم على أيديهم وعلى أيدي من بها من المستشرقين تعليم

الادب العربي على وجهه ويطالب اذا شاء بتعديل مقرر اللغة والادب في كل معهد الى ما يناسب تحقيق هذه الغاية . لكنه بدلا من أن يسلك الى الاصلاح هذا الطريق المعقول القريب طالب بالغاء كل معهد من معاهد اللغة الا الجامعة الحديثة ، وكان لابد من له من تبرير هذا الطلب المسرف . فزعم تضمينا أن رجال الطريقة القديمة قد انقضوا بموت من مات منهم ، وزعم تصريحاً أن البقية المنتسبة الى تلك الطريقة لا يفقهون في اللغة ولا في الادب شيئاً أو لا يكادون يفقهون وانهم قد اتبعوا في تدريس الادب طريقة بين الطريقتين اللتين امتدحهما واللتين رأى ألا يتم تعليم الادب الا بهما وهو لا يريد بوقوع طريقتهم بين هاتين الطريقتين اشتراكهما في شيء فيكون فيها بعض الخير ، ولكن يريد بذلك أنها لا تشركهما في شيء ، وانها لا تمت اليهما بسبب ولا نسب ، فهي في رأيه شرٌّ كلها . ثم طفق يبين هذه الطريقة فزعم انها في تاريخ الادب تقتصر على اختلاس التراجم للكتاب والشعراء والخطباء والفلاسفة من كتب الطبقات أو من غير كتب الطبقات ، متبعة ما تختلس من تراجمهم بأمثلة من كلامهم في العصور المختلفة فتخيل الى الطالب بذلك انه قد أحيط له بالادب من اقصاص الى اقصاص ، والطالب فيما زعم يحفظ ما يقدم اليه عن ظهر قلب من غير فهم ولا فقه ليردده في الامتحان سرداً حتى اذا مر فيه نسي ما كان قد حفظ

قوله بعجزهم عن تدريس النحو

بل صاحب الكتاب يذهب في ذم أهل هذه الطريقة المزعومة الى ما وراء ذلك . يزعم انهم يجمعون الى عجزهم عن تدريس الادب عجزاً شراً

منه عن تدريس أوليات النحو والصرف . ولو انه اقتصر على دعواه عليهم في الادب لقل رجل له مذهب لا يرضى غيره فهو يضع من كل ما سواه . أما وهو قد تجاوز الادب الى النحو والصرف والى أوليات النحو والصرف فانه قد دل على أنه غير منصف وانه لم يرد بما كتب نقداً ولا اصلاحاً ، وانما أراد أن يحبط ما استطاع من قدر الفئة التي يناسبها العداوة ليخيل الى الناس أن الناس لا يفقدون شيئاً بالغناء تلك المعاهد التي يطالب بالغائها ويرجون كثيراً باحلال كلية الآداب في الجامعة الحديثة محلها ، وإلا فمن من الذين مروا بدورَي التعليم الابتدائي والثانوي ينسى جهود أساتذته في تيسير النحو والصرف له سواء أكان هو من أقبل على النحو أم أعرض ؟ ولكن النحو جاف بطبيعته ، في هذه اللغة وفي غيرها من اللغات ، فالطلبة يستثقلونه في العادة ومن هنا جاء إعراض معرضيهم عنه ، وعن أعراضهم نشأ ضعفهم فيه فليدعهم صاحب الكتاب ان شاء ، فان الاساتذة مهما بذلوا من الجهد في تيسير النحو أو غير النحو للطلاب لن يستطيعوا أن يغنوه عن أن يبذل جهداً لا بد منه لفهم ما يبسرونه واستعماله وحفظه بعد فهمه ، فان هو لم يبذل ذلك الجهد الضروري فليس لمعلم فيه حيلة

على انه اذا كان في الطلبة الضعفاء في النحو فان فيهم الاقوياء عليه ، فلماذا اتخذ صاحب الكتاب الفريق الاول - ان صح ما زعم من أن طلبة كلية الآداب منهم - حجة على معلمي اللغة ولم يتخذ الفريق الثاني حجة لهم وكل قد تعلم من معلم واحد ودرس في كتاب واحد ؟ بل كلا الفريقين لا يبقى معه من النحو طول حياته الا ما علمته المدارس الابتدائية والثانوية ، فانه اذا كان فيهم كثيرون يستمرون بعد الدور الثانوي على قراءة الادب وإن للتسلي والاسترواح فلا يكاد يكون فيهم أحد يفتح بعد ذلك الدور كتابا

جديداً في النحو أو يعود الى الكتب التي قرأها به . ومع ذلك ففهم من يكتب صحيحاً ، ومن اذا أجهد نفسه قليلا قرأ وتكلم صحيحاً ، وكلهم اذا كتب لا يخطيء في شيء من أوليات النحو والصرف التي زعم صاحب الكتاب أن معاهد اللغة لم تخرج بعد من بحسن تعليمها غلواً منه في تجاهل ما لرجال اللغة في مصر من فضل

قوله في أثرهم في التأليف

وكما تزيد صاحب الكتاب عليهم في النحو تزيد عليهم في غيره . فإنه أراد أن يحصى « آثارهم العلمية في اللغة وآدابها » « منذ خمسين سنة أو نحو خمسين سنة » فلم يجد لهم في الكتب الا كتاباً مدرسياً في النحو والصرف جعل يصف من نحفه وجذبه وعدم وقائه بالحاجة ما قد يكون صحيحاً لو أن ذلك الكتاب قصد به مؤلفوه أن يدرسه طلاب الدرجات في الجامعات . أما وهم لم يقصدوا به في أجزائه المختلفة إلا سد حاجة الطالب الابتدائي والثانوي فليس من شك في أنه قد قام بسد هذه الحاجة خير قيام بل قد يكون في بعض المواضع تخطى هذه الحاجة وقدم للطالب من العلم النظري ما ليس الطالب الثانوي في حاجة اليه . فأما جزء ذلك الكتاب المكتوب في البلاغة فقد لخص للطالب الثانوي أصولها تلخيصاً في غير غموض ولا تعسير ، وجمع له في قليل من الورقت كثيراً مما تشتت في أمهات كتب هذا العلم ، ولعل كثرة ما فيه على صغر حجمه هي التي جعلت صاحب الكتاب يشبهه بصيغ الجبر والهندسة في الجفاف والاعضال . وقد يكون صادقا في وصفه بالجفاف اذ قل أن يسلم من الجفاف كتاب يكتب في علم ما خصوصاً اذا اتبع طريق الاختصار . أما الاعضال وأما دلالاته « على جهود وجفوة في الطبع » حين تدل صيغ الجبر والهندسة « على علم قيم »

فذلك ما لم نعرفه في ذلك الكتاب حين كنا ندرسه بل لقد وجدنا فيه فوراً كشف لنا - ولا بد أن يكون قد كشف لغيرنا - عن كثير من أسرار البلاغة فيما كان يعرضه الاساتذة علينا من كلام البلغاء ، وفهمنا من بلاغة القرآن ما لم نكن لنفهمه في عهد الحداثة لولا ذلك الكتاب الكاشف المنير . ثم هو بعد ذلك سُلّم سهل يرقى به من يشاء من الطلبة الى مثل « أسرار البلاغة » و « دلائل الإعجاز »

وكما تذوقنا البلاغة من ذلك النبع ونحن طلاب تذوقنا الأدب من الكتاب أو الكتابين اللذين « يكفي أن تذكرهما للتلاميذ لنعرف في وجوههم السأم والضجر وبغض اللغة العربية واساتذة اللغة العربية » في زعم صاحب الكتاب ولم يكن كتاب الوسيط عهدئذ بأيدينا . ولو كان لزادنا اذ ذاك بالأدب بصراً وبتاريخه المما فنيه ما لم يكن في كتاب أدبيات اللغة العربية من المستحدثات القيمة مثل مُصَوِّر القبائل ومواطنها في جزيرة العرب ومثل مختصرات الانساب وتاريخ الكتابة وما شرح به من صور شمسية تاريخية والتعليقات الكثيرة التي تضع بين أيدي الراغبين في تاريخ الأدب من الطلاب ما ليس يظفر به إلا من كان على شيء غير قليل من سعة الاطلاع

وصاحب الكتاب لم يذكر لمن يخاصمهم من الكتب في نصف قرن إلا ما قصصنا عليك . ولسنا ندري أكان ذلك منه جهلاً بآثارهم في التأليف أم كتماناً لما عرف منها ، فإن لهم من غير شك آثاراً معدودة لم يشر اليها مثل كتاب الوسيلة الأدبية للمرحوم الشيخ حسين المرصفي . ولسنا نريد بهذا أن آثارهم في التأليف وإن أضيف اليها ما اختزل صاحب الكتاب منها تقوم بما كان ينتظر من نصف قرن يمر على دار العلوم قائمة بجوار الازهر اذا قسنا ذلك العهد بمقياس هذا العصر . لكننا اذا قسناه بمقياس عصره ولم نحكم عليه مجرداً عن ظروفه

لا نجد في تلك القلة في التأليف دليلاً على ما يريد صاحب الكتاب أن يستدل بها عليه فقد كانت ربح التأليف راكدة في ذلك العهد في الأدب وغيره ، بل لقد كانت في اللغة والأدب أقل ركوداً . ولسنا نشك في أنه كان لغلبة الأمية وغلاء الطبع وقلة المال بأيدي المؤلفين والقارئ دخل كبير في ذلك الركود

رأيه في أثرهم في التأديب

وكما اختزل صاحب الكتاب آثار خصومه في التأليف اختزل آثارهم في التأديب فزعم أنهم لا يحسنون تعليم الأدب كما زعم من قبل أنهم لا يحسنون تعليم أوليات النحو . ولسنا ندري هل صحيح ما يقوله من أن الطالب الآن لا يزيد شيئاً عن أخيه منذ خمسة عشر عاماً ، ولكننا ندري أن الطالب منذ خمسة عشر عاماً لم يكن من الضعف في اللغة والأدب كما يريد صاحب الكتاب أن يوهم ، وأن أساتذته لذلك العهد كانوا من خير ما يمكن أن يسعد القدر به مبتغى الأدب من الطلاب

ومهما يكن من شيء فإن هذه النهضة الحاضرة إنما قامت على جهود الذين ينكر صاحب الكتاب الآن فضاهم ويود لو أغلقت معاهد التعليم دونهم . ورد صاحب الكتاب هذه النهضة إلى المجلات والصحف وحدها ضرباً من المغالطة لأن هذه المجلات نفسها وهذه الصحف ما كانت لتخرج أو لتعيش لو لم تجد كتاباً وقراء . وهي بالبداية لم توجد الكتاب أو القراء ، ولم يوجد قسم الآداب في الجامعة ، ولكن الكل يلنن على ما أسست لهم دار العلوم والازهر . ولو أغلقت دار العلوم الآن أبوابها واطردت الحاجة إلى معلمي اللغة وأدبها باطراد ازدياد المدارس ، كما هي لابد مطردة ، ما سدت الجامعة مسدداً

دار العلوم الا اذا صارت أولا دار علوم أخرى ودرست أساسيات اللغة والادب بدل كلياتها التي تدرس في الجامعة الآن. وصاحب الكتاب يشعر بهذا أو بشيء قريب منه لأنه يشترط لقيام الجامعة والمعلمين العليا - التي اتخذها سترأ يزال وقت الحاجة - يشترط لقيامها بحاجة اللغة والادب « أن يعنى هذان المعهدان بالادب العربي عناية غير عنايتهما الآن » و « أن يذهب هذان المعهدان في درس الادب العربي . مذهب الجامعة المصرية القديمة يدرسه كما كان يدرسه القدماء في عناية قوية باللغة والنحو والصرف والبيان والغريب والعروض والقافية ، ويدرسه كما يدرسه المحدثون في عناية قوية بفهم الصلة بين الادب والشعب الخ » (ص ١٢) ومن أقدر الآن على دراسة الادب في عناية قوية باللغة والنحو والصرف والبيان والغريب والعروض والقافية من الازهر ودار العلوم ؟ ثم من يكون أقدر منهما على دراسة اللغة والادب كما يدرسه المحدثون اذا افتتح فيهما باب الاصلاح الحقيقي الذي لا يمسخها غربيين ليس بينهما وبين تاريخ أهل هذا البلد صلة بل يحفظ عليهما شريعتهما ويمدهما بما يمكنهما من الاضطلاع بواجبهما تلقاء اللغة والادب خير اضطلاع ؟

فصاحب الكتاب قد أقر من حيث لا يريد بضرورة بقاء الأزهر ودار العلوم لأنه ان يجد تلك المكنة من علوم اللغة الا فيهما . وهما من غير شك في حاجة الى اصلاح بلائهما ، ولكن صاحب الكتاب بدلا من أن يطالب باصلاحهما طلب الغاءهما . ولو كانت الحاجة الى الاصلاح تستلزم الالغاء لكان عليه أن يطلب الغاء قسم الآداب من الجامعة لأنه في رأيه في حاجة ماسة الى الاصلاح والى أن يعنى باللغة العربية غير عنايته بها الآن

ولو تطالب القاري ، مثلا آخرتهم صاحب الكتاب من معاصريه على ما لا يعلم لوجده في إنكاره فهمهم للأدب القديم (ص ٥٣) وفي زعمه أن ليس فيهم من

قرأ ديوان البحثري كله أو ديوان غير البحثري ١ ولعل ديوان البحثري غير مطبوع ، ولعل نسخته الخطية في مكتبة من مكاتب فرنسا الأثرية ان لم تكن في مكتبة صاحب الكتاب خاصة ، والا فهاذا في ديوان البحثري أو غير البحثري يحمله ينكر أن يكون في أساتذة العربية بمصر من قرأه بنامه وهو لم يكتب بلاتينية ولا يونانية ؟ أو لعل ديوان البحثري كديوان المتنبي احتوى على أشعار فيها سخف وتفحش بحول دون استيعابها ، ويحمل على اجتنابها . فإذا كان هذا هو الذي أراد فقد عكس النقد وقلب التصوير

هيم اياهم بالكرار

على أن هناك شيئاً عاب صاحب الكتاب به معاصربه من أساتذة اللغة لعل من الخير أن نقف عنده قليلا . ذلك الشيء الذي عابهم به هو تكرارهم ما يلقون على طلبتهم العام بعد العام . ولقد كنا نفهم هذا ونرحب به كمنقذ صحيح لو لم يكن في نظام المدارس شيء لا ندري كيف نلوم أساتذة اللغة عليه هو انتقال الطلبة من سنة الى سنة وحلول آخرين محل المنتقلين . فلو أن النظام الذي يقضي بتجديد الطلبة كل عام استبدل بنظام يقضي بتجديدهم كل أعوام ، أو أن المدارس بدلا من أن يكون فيها في آن واحد أربع فرق مختلفة مثلا كان فيها فرقة واحدة لا تتجدد الا كل أربع سنوات أو خمس أو ست حسب ما يتراءى لكارهي التكرار ، اذن لما كان هناك محل لاعادة المقرر الا مرة في بضع سنين ولكانت اعادته كل عام دليلا قاطعا على افلاس القائمين بالتعليم عامة وبتعليم اللغة على الاخص . ليس القوامين على التعليم في هذا البلد كالقوامين على التعليم في البلدان الأخرى بدلا من أن يثبتوا الطلبة في أماكنهم فلا يزحزحوهم عنها الا كل سنوات مرة رأوا الأمر ما أن يزحزحوهم

عن تلك الاماكن كل عام مرة ، فيخرج من باب المدرسة كل عام فوج ويدخل
 بدله فوج ، وان استهدفت المدارس بهذا التجديد المستمر في الطلبة
 الى التكرار المستمر في الدروس . وقد كان يكون من الممكن طبعاً أن
 لا يكون هناك تكرار قط وأن يتغير منهاج الفرقة الواحدة كل عام كما يتغير
 برنامج السنا كل أسبوع لولا أن الادب في جميع أقطار الارض جامد على
 أساسياته وأن العلم على أساسياته أشد جموداً ، حتى بلغ من جهودهما افهما يابيان
 كل الالباء أن يغيرا أساسياتهما كما تغير الأفاعي جلودها ، أو أن يفتحا كنوزهما
 الا لمن أحاط بتلك الاساسيات . فلم يكن بد لأساتذة الجامعات - وغير
 الجامعات - في انحاء الارض ، مهما اشتدت رغبتهم في عرض الجديد من آرائهم
 وابحاثهم هم ، ومهما ثقل عليهم تكرار القديم من نتائج ابحاث غيرهم
 أن يكرروا في كل عام مقررراً مخصوصاً يلقي على كل فرقة ، وأن يظلوا
 في الفرق الثلاث الأولى على الأقل يعيدون ما يبدأون ويبدأون ما يعيدون .
 وأكبر الظن أن قسم أدب اللغة العربية في جامعةتنا لن يستطيع أن يفلت من
 تلك السنة سنة التكرار التي جرى ويجري عليها نظام التعليم . وأكبر الظن
 أن أستاذ الادب العربي نفسه قد بدأ يخضع بالفعل لذلك القدر المحتوم فأعاد
 على السنة الاولى في العام المنصرم ما كان قد ألقاه على اخوانهم في العام الذي
 قبله ، وسيعيد على السنة الثانية هذا العام ما كان قد ألقاه على السنة الثانية في
 العام المنصرم . و اذا قدر له أن يهتدي مرة أخرى الى أساسيات الادب العربي
 التي تاه عنها كما سبى القاريء في ظلمات الشك ، أو قدر لتلاميذه أن ينتبهوا
 الى الهوة التي أوقفهم أستاذهم بذلك التيه على شفيرها ، اذا قدر هذا له أولهم
 فلن يجد صاحب الكتاب بدأً طول مدة استاذيته من أن يعيد في فرقة ما يبدأ ،
 ويبدأ في فرقة ما يعيد

صاحب الكتاب وتدريس الأدب في الجامعة

على أننا مضطرون هاهنا الى الجهر بأن الخطة التي اتبعها أستاذ أدب اللغة في الجامعة الى الآن خطة مخنلة لا يمكن أن تنصر من الوجهة النظرية ولا من الوجهة العملية . فانها من الوجهة النظرية ضيقة حتى لا مساحة ولا عمق لها ، ومن الوجهة العملية معكوسة حتى لا أساس ولا جذر لها . فأما ضيقها فلأنها تنحسر عن علم القدماء من العرب وعلم المحدثين من المستشرقين حتى تتمركز في نقطة واحدة هي ما يراه وما يتخيله الأستاذ . وأما انعكاسها فلأنها تحاول أن تضع السقف قبل الجدار ، وأن تتقدم للبحث من غير عدة ولا وسيلة ولا أساس ، فتحاول أن تعلم الطلبة البحث عن المجهول قبل أن تؤسس لذلك بتعليمهم المعلوم . ولسنا نعرف جامعة من جامعات الأرض غير جامعتنا نهج مثل هذا النهج في أدب أو علم . لسنا نعرف غير صاحب الكتاب أستاذا يجعل مقرر السنة الأولى بحثاً ، ويتلقى « بنوع من البحث جديد » طلبة جاءوه لا يعرفون أوليات النحو والصرف في رأيه . ولئن البحث الجديد ؟ للأستاذ صاحب الكتاب . فهو يظل طول العام يحدث طلبته عن نفسه . اذ مقرر الأدب في الجامعة - ان كان للأدب فيها مقرر - ليس معرفة الميدان الأدبي على حقيقته عند جمهور أهله في الشرق والغرب ، ولكنه على ما يظهر معرفة رأي الدكتور طه حسين في الأدب . ثم ما هورأي الدكتور في الأدب ؟ هو الشك في كل شيء ، أظله الماضي بظله ، والبدء في بحث أوليات الأدب من جديد . وهو رأي لصاحبه أن يعرضه على الراسخين أولي الرأي في الأدب الذين يستطيعون تقليبه وتمحيصه ولكن ليس له أن يعرضه على طلبة مبتدئين لا يستطيع أحدهم إلا أن يتلقى

بالقبول ما يلتقى أستاذة عليه . ولسنا هنا نعرض لنقد حجج الاستاذ فيما ذهب اليه ، فان لهذا محلا آخر من هذا الكتاب ، وإنما الذي لا نتردد هنا في الجهر به والذي نري واجبا علينا لفت الأنظار اليه هو هذا الخلل الأساسي في خطة تعليم الأدب في الجامعة بقطع النظر عن نصيب الآراء التي يلتقها الطلبة هناك من الخطأ أو الصواب

البحث وموضوعه

أما البحث فان له مكانا عاليا في التعليم الجامعي ، واعداد الطلبة للقيام به على وجهه هو الغاية العليا من التربية الجامعية ، ولكن ليس مكانه السنة الأولى ولا السنتين اللتين تليانها . فاذا هو وضع في هذه السنين فقد أفسد التعليم وضيع الغاية . وهو للتعليم أشد افسادا والغاية أكثر تضییعا إن انحصر في فرد ولم يعد دراسة الرأي الفطير لو احد من الناس ، سواء أكان هذا الواحد أستاذا أم غير أستاذ . وكل رأي في العلم أو في الأدب لم يحصه جمهور أهل فنه رأي فطير مكانه المجالات العلمية أو الأدبية بمحص فيها لا غرف التدريس وقاعات المحاضرات . وكتاب الأدب الجاهلي الآن والشعر الجاهلي من قبل ليس إلا مجموعة من الآراء الفطيرة التي خالف بها صاحبها جمهور أهل فنه ولم تتناولها الأقلام والمقول بالفحص والتحصيل إلا بعد نشرها في صورة كتاب . مع أن الكتب لم تجعل في العادة ، خصوصا ما أعد منها للطلبة المبتدئين ، الا لتضم المفروغ من اثباته وتشير من بعيد ، ان أشارت ، الى الحدود التي بلغها العلم . ومن الغريب المدهش أن تلك الآراء لم تنشر على أهل العلم والأدب في هذا البلد إلا بعد أن كانت قد أقيمت بالفعل على طلبة الجامعة وامتحنوا فيها ، أقيمت عليهم باسم التجديد في الأدب كمثّل من أمثلة البحث العلمي الحديث ، ولسنا نعرف

أعرق في الظلم وأبعد عن أصول التربية من هذا النمط في التعليم . لسنا نعرف أعرق في الرق العقلي وأبعد عن التربية الحرة من أن يتحكم شخص هذا التحكم في عقول النشء من أمة فلا يعلمهم إلا رأيه الخاص ولا يُنشئهم إلا على مذهبه الخاص ، ومعهم بعد ذلك نفوذ الأستاذ وسلطة الممتحن يقهر بهما الطالب على ما يشاء ويخضعه لما يريد . ولا ندري لماذا سكت القوامون على التربية في هذا البلد عن ظاهرة كهذه ليس لها في أي أقطار الأرض مثيل . وإذا كان في الناس من يحسن الظن بمقدرة صاحب الكتاب على البحث ، فلا نظن في الخبيرين بالتعليم وأصول التربية من يمكن أن يوافق على تلك الخطوة المسرفة التي تجاهلت أوليات علم التربية وقتها ، وعكست سنن الجامعات في التعليم ، فدلّت بهذا كله على أن صاحبها - وبالرغم منا ثبت هذا الحكم - لا يصلح لأن يمنح في شئون تعليم اللغة والأدب تلك السلطة الكبيرة والحرية الواسعة اللتين تمنحهما الجامعات لكل استاذ



صاحب الكتاب والتجديد في الأدب

ولصاحب الكتاب نداء يلجأ اليه كلما أراد تزيين رأيه وتشويه رأي مخالفه للناس هو نداء التجديد . فهو المجدد ومخالفه غير مجدد ، وهو نصير الجديد ومخالفه نصير القديم . وكلمة التجديد هنا ، ككلمتي القديم والحديث ، من الكلمات المبهمة التي يحتاج معناها الى تحديد . ثم هي هنا من الكلمات المنقولة عن مدلول مادي الى مدلول معنوي . والخطر الذي يصحب مثل هذا النقل هو أن ينتقل مع الكلمة جوها الذي كان يصحبها في استعمالها الاول فيصير معها في استعمالها الثاني ، فان لأمثال تلك الكلمات أجواء تنتقل معها في تداولها ، كما للكواكب أجواء تنتقل معها في سبجها وتنقلها . فاذا علمت الكلمة ذات الجو بمدلول جديد علق به ما كان يحيط بها في استعمالها الأول من استحسان أو استقباح ، وسرى ذلك الى النفوس خفية فستحسن أو تستقبح من غير أن تدري لذلك سببا

فالناس يستحسنون في الماديات الجديدة ويفضلونه على القديم . فالملبس الجديد مثلاً والمسكن الجديد خير عندهم من مثله من القديم . وهم يأخذون في ذلك بتجاريبهم فهم فيه على صواب . لكن اذا نقلنا قول القدم والجدة الى المعنويات فبدأ يكلم الناس عن الأدب القديم والأدب الجديد ، والمدنية القديمة والمدنية الجديدة ، والحياة القديمة والحياة الجديدة ، كان الناس منه على خطر وبدأوا يستقبحون ويستحسنون من غير أن يكونوا غالباً على صواب في الاستقباح أو الاستحسان : يستحسنون المدنية الجديدة ولعلها شر من المدنية القديمة ، ويستقبحون الأدب القديم وامله خير من الأدب الجديد . وهم لا يفهمون ذلك لانهم يرون مدنية خيراً من مدنية وأدباً شراً من أدب ، ولكن لأن الجدة

فما ألفوا من المحسوسات مقرونة عندهم بالتفضيل فيُجرون المعنويات بحرى الماديات عفواً من غير قصد ، ويفاضلون بين الجديد والقديم في الأدب كما يفاضلون بين الجديد والقديم في اللباس ، ويقعون طبعاً في نفس الخطأ الذي يقع فيه طالب المنطق حين يستعمل في قياس واحد لفظاً واحداً مشتركاً بين معنيين مختلفين . والناس معذورون اذا فعلوا هذا ، إذ ليس منتظراً من جمهورهم أن يكونوا مناطقة مدققين أو أن يحذروا سوء استغلال قانون الربط أو القران النفسي (Association Law) . انما الذي تقع عليه تبعة ذلك الخطأ الخفي البالغ هو ذلك الذي يستغل أمثال تلك الالفاظ من غير حق ، وينقلها عما ينطبق جوها عليه الى ما لا ينطبق جوها عليه . واذا كان هذا الاستغلال منتظراً أو على الاقل لا يمكن منعه في الدعايات الحزبية ، حيث تراعى المصلحة ولا تراعى الحقيقة ، فان الابحاث العلمية والأدبية يجب أن تبرأ منه اذ يجب أن يكون للحقيقة فيها المكان الأول ،

وكتاب الادب الجاهلي يستغل هذا النوع من الالفاظ الى حد كبير ، فهو لا يسأم الكلام عن القديم والجديد والأدب القديم والادب الجديد ، وأنصار القديم وأنصار الجديد ، وصاحبه دائماً يريد بأنصار القديم مخالفه وأنصار الجديد أنصاره ، فهل هناك فيما يدعو اليه في أدب اللغة شيء جديد يستحق أن تفترق الكلمة فيه فيكون أنصاره هم المجددين ، ويكون أصداده هم الجامدين ؟ هذا سؤال يحتاج جوابه الى النظر في طريقة صاحب الكتاب في الأدب ، وفيما جاء به من مذهب في فهم الأدب وتاريخه ومن رأي في اصلاحهما ، ثم فيما ساق في كتابه من بحث . ونظن أنك ستري اذا عرضنا عليك هذا كله أن أمر صاحب الكتاب ومن معه أهون كثيراً مما يصورون ، وانهم مقلدون لا مجددون ، وكثيراً ما يسبون التقاليد

الرُّدْب : منشأ اسمه

ولعل من الطبيعي أن يُبدأ من هذا كله بالنظر في المحاولة التي حاول بها صاحب الكتاب أن يحدد معنى الأدب ومنشأ هذه الكلمة على نمط علماء اللغة الحديثين

والبحث عن أصول الكلمات ومناشئها فرع مهم من فروع علم اللغة يسميه الأفرنج Etymology ويسميه صاحب الكتاب فقه اللغة متابعة لابن فارس فيما يظهر ، وهي على أي حال تسمية حسنة فيما نرى

بدأ الاستاذ بحثه هذا بالإشارة الى ما قيل في الصلة بين كلمة الأدب وبين كلمة الأدب بمعنى الدعوة الى الولايم ، وبالإشارة الى رأي الاستاذ نلينو أن كلمة أدب قد تولدت من كلمة « أداب » جمع « دأب » بعد أن قلبت الى آداب كما قلبت أبار جمع بر الى آبار . واطن أن الاستاذ نلينو لم يرد بهذا الرأي إلا التماس منشأ الكلمة في الجاهلية القديمة لا في الجاهلية المعروفة القريبة أما صاحب الكتاب فقد مر بهذين الرأيين لم يعبا بهما لأنها في رأيه يعتمدان في الأصل على الفرض . وتطلب منشأ الكلمة عن طريق لا فرض فيه ، أو على الأقل لا يغلب الفرض عليه ، فاستعرض في جمل قليلة العصر الجاهلي وعصر صدر الاسلام وقررف ، تلك الحملة القليلة أنه لم يصح عن الجاهلية نص وردت فيه تلك الكلمة ، مخالفاً بذلك جمهور علماء اللغة من غير أن يستند الى قرينة تؤيده ، أو يذكر المراجع التي رجع اليها في هذا الرأي ، ان كان له في هذا الرأي مرجع . وبعد أن ذكر أن الكلمة ومادتها لم ترد في القرآن قال انها لم ترد فما روى عن الرسول الكريم إلا في حديث « أدبني ربّي فأحسن

تأديبي « ، وهو لا يصلح أن يكون حجة لغوية إلا اذا صبح عن الرسول بلفظه وهذا يستبعده صاحب الكتاب . أما كلام الخلفاء الراشدين فقد طواه كله بقوله إن المحمول عليهم كثير وان لا طريق لتمييز ما صح عنهم وما لم يصح ، ولم يتعرض لما روى إبان الخلافة الراشدة بل مر الى العصر الأموي فوجد من العسير أن يشك في أن تكون تلك الكلمة استعملت فيه ، ورجح من غير مرجح أن يكون أول معنى استعملها الأمويون فيه رواية الشعر والنثر وما اتصل بهما من الأخبار وعلم الأيام والانساب . ولم يحاول أن يعين في أي فترات المضى الأموي ظهرت تلك الكلمة ولكن تساءل عن المصدر الذي أمد الأمويين بها وهي لم تكن في لغة قريش ولا في العبرية ولا في السريانية في رأيه ، فقال ان لغة قريش هي الأصل فيما يسمى الان باللغة العربية ، وانها قد تأثرت بغيرها من لغات العرب فاستلحقت من كلماتها ، وأن المعاجم الحاضرة قد حوت كثيراً من كلمات تلك اللغات وان لم تنسب الكلمات الى لغاتها غفلة من أصحابها فيما يرى عن حقيقة واضحة له هي ان اللغة العربية التي كانت بعد الاسلام ان هي إلا لغة قريش أو لغة الحجاز . أما بقية تلك اللغات غير القرشية فقد اندثرت فيما يرى وإذن - وهذه هي النتيجة التي وصل اليها بعد كل هذا الحوار - فليس ما يمنع من أن يكون الأمويون قد أخذوا تلك الكلمة عن لغة من تلك اللغات المندثرة

هذه نتيجة تدعو الى العجب لأكثر من سبب واحد . فأنت ترى أولاً أن ليس فيها شيء من الجزم والقطع لأن « ليس ما يمنع » هذه لا تفيد إلا الاحتمال والتجويز . وصاحب الكتاب لم يهمل رأي الاستاذ نلينو إلا لياتي على الأقل برأي قد ارتقى عن مرتبة الاحتمال . بل من رأى صاحب الكتاب ينبذ النصوص التي وردت عن الجاهلية ومبتدأ الاسلام لانها في رأيه ليست

نصوصاً صحيحة قاطعة يعتقد أنه لن يرضى من نفسه في تفسير منشأ كلمة أدب إلا بالصحيح القاطع ، فإذا به قد ترك الأمر حيث كان ، أو تركه أكثر غموضاً مما كان . إنه حين جوز أن تكون الكلمة من لغة غير لغة قریش لم يزد شيئاً على ما قيل من قبل ، إذ كل الذي قيل أن الكلمة عربية ، والقائلون بهذا يقولون بأنه قد كانت هناك لغة عربية عامة نشأت من امتزاج لغات القبائل لأسباب عدة ذكروها ، منها الاختلاط ، خصوصاً في مواسم الحج ، ومنها المنافسات الأدبية التي كانت تقوم بين القبائل في عكاظ وغير عكاظ من الأسواق . فالقائلون بوجود لغة مشتركة ناشئة من توحيد اللغات - وهم جمهور علماء اللغة - لم يتعرضوا لقرشية كلمة أدب في الأصل أو عدم قرشيتها وتركوها شائعة بين القبائل ، ومعنى هذا أنها في الأصل موجودة في أحداها وأخذها الباقون عنها ، وهو كل الذي وصل إليه صاحب الكتاب

ومن الغريب أنه يقر بما نسبته إليه المرحوم الشيخ الخضرى بك من أن المعاجم جمعت كثيراً من كلمات لغات القبائل ، وأنه لا معنى لكثرة المترادف والمشارك في اللغة إلا هذا ، يمر بهذا من ناحية ويجد هذه الكلمة مدونة في المعاجم بمعانيها المتعددة من ناحية أخرى ، ثم لا يجهز أن تكون الكلمة قرشية أو مشتركة بين القبائل جميعاً ، كأن صاحب الكتاب يفهم من اختلاف القبائل في اللغات امتناع اشتراكها في كثير من الكلمات

على أنه إذا كانت المسألة مسألة يجوز وليس ما يمنع فليس ما يمنع أن تكون النصوص التي وردت فيها هذه الكلمة عن الجاهلية صحيحة ، ويجوز أن يكون الحديث الشريف الذي أشار إليه قد صح عن النبي ﷺ^(١) ، وليس ما يدعو إلى الظن أن الكلام الذي جاءت فيه هذه الكلمة عن الخلفاء

(١) الحديث صحيح عند أهل البصر بالحديث . وهو من جوامع الكلم النبوية التي كان الصحابة رضوان الله عليهم يحرصون كل الحرص على حفظها ثم هو ليس بهذا الطول فيلبس لفظه على الحافظين

الراشدين هو من الكلام المحمول عليهم . وإذن فالكلمة على ما يظهر قديمة ، وردت عن الجاهليين واستعملها الرسول والخلفاء الراشدون في كلام ليس هناك ما يمنع من صحته

علم أن أسبقية هذه الكلمة على العصر الأموي أرجح جداً من التجويز والاحتمال فقد رويت نصوص كثيرة عن الجاهلية وفجر الاسلام كل منها يحوي مادة أدب في صورة من صورها وعلماء اللغة قد قلوا بصحة تلك النصوص . ونبتذ ما صححوه من غير ما قرينة ولا داع شطط وأسراف تضيع معه الحقائق ولا ينمو به الأدب . والشك في تلك النصوص من غير مبرر تعجل من صاحب الكتاب لمذهب الشك المطلق الذي سيأخذ به في كتابه الثاني . ونحن فلقمى تعجبه هذا بتعجل مثله فنقول هنا ما سنفصله هناك من أن الشك لا يجوز عند العلم إلا إذا كان هناك أسباب تبرره . وإذا كان كل نص من تلك النصوص قد لا يفيد الرجحان فإن مجموع تلك النصوص الكثيرة يفيد الرجحان من غير شك ان لم نفد اليقين . وهذه نقطة أهمل صاحب الكتاب تقديرها اهمالاً معيباً . ونحن على يقين من أنه لا يدري مقدار تلك النصوص لأننا على يقين من أنه لم يستعرض كل المروى عن العصر الجاهلي من شعر ونثر ولا كل الأحاديث الصحيحة المروية عن رسول الله صلوات الله وسلامه عليه ولا كل ما نقل عن الخلفاء وكبار المسلمين في الخمسين سنة الاولى من صدر الاسلام ، ولا كل ما قيل في تلك السنين من شعر . وكان الواجب في مثل ما هو بصدد من البحث عن أصل تلك الكلمة أن يستعرض هذا كله قبل أن يتهجم على اللغة وعلى فقهها بالزعم يتلوه الزعم كأنه حقاً قام بذلك الاستقراء الطويل العريض

ومن العجيب أن صاحب الكتاب في مزاعمه تلك لم يضرب مثلاً إلا

بنص واحد هو ذلك الحديث الكريم من غير أن يبين لطلبته لماذا لم يصح هذا الحديث عنده بلفظه وكان من حقهم عليه من غير شك أن يضرب لهم مثلاً أخرى^(١) من النصوص الجاهلية والاسلامية التي زعم أنها لم تصح ويبين لهم الأسباب التي حملته على هذا الزعم ، وأكبر الظن أن صاحب الكتاب لم يكلف نفسه البحث عن أمثلة ، واكتفى في التمثيل بحديث يعرفه أكثر الناس ، واختار الطريق الأسهل الذي ظن أنه يغنيه عن الاستقراء فاستند الى أن ليس في تلك النصوص نص مقطوع به ، وهذا صحيح ، ولكنه غفل حين سلك هذا الطريق عن أمرين مهمين : الأول أن هذا الطريق لا يجوز مساوكة إلا أن يريد أن يصل الى نتيجة قاطعة ، ولا يبرره إلا الوصول اليها بالفعل . فإذا لم يصل إلا الى نتيجة محتملة ، كما فعل صاحب الكتاب ، لم يجوز له نبد نص من تلك النصوص ، لأن كلا منها في مرتبة احتمال الصحة على أقل تقدير

هذا هو الأمر الأول الذي غفل عنه صاحب الكتاب . أما الأمر الثاني فهو أن تلك النصوص ان لم يفد كل منها القطع منفرداً فقد تفيد كلها القطع مجتمعة واذن كان عليه في العلم حين شك فيما أخبره به الأقدمون أن يستقري ، وإن كلفه ذلك ما كلفه ، أو يستأني حتى يستطيع أن يستقري أو يستقري له ، ويدع الآن تحديد منشأ كلمة أدب ، فإنه في الواقع تحديد لم يدع اليه المقام لأنه لا يفيد في تحديد مفهوم الكلمة في العصر الاموي ولا في تحديد مفهومها الآن ، وهو المهم في ما كان صاحب الكتاب بصدده من تبين خطئه أو رآيه في الاصلاح

(١) نصرب من أمثلها الجاهلية التي سمح وقتنا بالكشف عنها كتاب المنذر الاكبر الى كسرى في وصف جارية كان اهداها له وهو الوصف الذي كان فيما بعد سبباً في قتل النعمان ، وكتاب النعمان الى كسرى مع وفود العرب ، وخطبة عائمة بن ثلاثة العامري أحد أعضاء ذلك الوفد وهي كلها مواقف من الطبعي ان نحرض العرب على تذكرها

لكن مغالط صاحب الكتاب في هذا الصدد لا تقف عند هذا فقد زعم وجزم أن مادة الأدب لا توجد في لغة قريش ، ولسنا ندري من أين جاء بهذا الزعم ، إذ هو لا يدري حدود لغة قريش حتى يستبيح أن يحكم على مادة ما أنها غير موجودة فيها . صحيح أنها غير موجودة في القرآن ، ولكن أحداً لم يقل ان لغة قريش لا تخرج عن القرآن ، أو ان القرآن حوى أكثر لغة قريش ، فهناك كلمات كثيرة مشهورة استعملها القرشيون لم ترد في القرآن . فليس في القرآن كلمة سيف ولا سهم ولا درع ولا كثير من الكلمات التي كانت تطلقها قريش على أفعال الإنسان وعلى حيوان اقليمهم ونباته . ولا نظن صاحب الكتاب يماري في هذا . إذن فليس عدم ورود مادة ما في القرآن دليلاً على أن تلك المادة لم تكن في لغة قريش وقطع صاحب الكتاب بأنها لم ترد في لغة قريش بعد نبذه النصوص التي رويت عن الرسول والخلفاء لغير ما سبب غريبة من غرائب التفكير والاستدلال

على أن هناك نواحي ضعف أخرى فيما ذهب اليه لم تمسها الآن ولعلها الصق بفقہ اللغة « الذي ليس للذوق الشخصي والهوى الشخصي أثر فيه » والذي أراد صاحب الكتاب أن يطبق على كلمة الأدب « اصوله وقوانينه ومناهجه »

إن صاحب الكتاب بعد أن قرر ان الكلمة لم تظهر قبل العصر الأموي مضى فقرر بشأنها أموراً ثلاثة : الأول أنها اتخذت في ذلك العصر معنيين ، معنى تشقيفياً يتعلق برواية الشعر والخبر ومعنى خلقياً يتعلق بالتدريب على الاخلاق المهدبة . الثاني أن معناها التشقيفي كان وجوده سابقاً معناها الخلقى كما يرى من قوله « ان أول ما استعملت فيه هذه المادة إنما هو التعليم على النحو الذي كان مألوفاً أيام بني أمية أي التعليم بطريق الرواية على اختلاف أنواعها »

ص ١٩ . الامر الثالث أن مادتها لم تكند تستعمل أول الأمر إلا فعلا أو

اسم فاعل

وإذا ضربنا صفحا عن ان صاحب الكتاب أراد بقوله أول الأمر فترة من فترات العصر الأموي لم يسمها ولم يحاول ان يبحث عنها كان هذا الأمر الثالث الذي قرره صادقا في الجملة ، فان استعمال المصادر والاسماء المعنوية يدل على رقي فكري أكبر مما يدل عليه استعمال الكلمات الدالة على المحسوسات كالافعال وما اشتق منها كاسم الفاعل واسم المفعول ، فدوال المحسوسات لا بد أن تسبق في نشوء الكلمات دوال المعنويات . ولكن هذا الأصل الذي يدل على صدق الأمر الثالث في الجملة يدل من جهة أخرى على بطلان الأمر الثاني الذي يقول بسبق المعنى التثقيفي على المعنى الخلقي ، فقد كان للعرب تقاليد وأخلاق قبل أن يكون لهم شعر أو نثر يتناولون فيه تلك التقاليد والأخلاق بالوصف أو بالمدح أو بالذم ، فلا بد ان تكون كلمة التأديب بمعنى التدريب على أعمال خاصة سابقة في الوجود على كلمة التأديب بمعنى تعليم الاشعار والاعبار

وهذا الأصل الذي نقول بسبق المحسوسات على المعنويات ومجيء الأرقى بعد الراقي ، أصل نفسي يسترشد به فقه اللغة في البحث عن أصول الكلمات ومناشئها . والاستاذ نلينو حين قال باشتقاق أدب من دأب بالطريقة التي ذكرها عنه صاحب الكتاب إنما فعل ذلك فيما نظن تطبيقا لهذا الأصل العام أو لأصل يشبهه ، فان الأدب - بمعنى الفعل الحسن المتعود - سابق على الأدب بمعنى القول الحسن . والكلمة بمعناها الخلقي تشترك مع كلمة دأب في الدلالة على الفعل المتعود وتمتاز عنها بوصف يخصصها ويضيق معناها . فكلمة دأب إذن سابقة عليها في الوجود مشتركة معها في عموم المعنى وفي

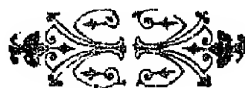
الحروف . من أجل هذا فيما نظن استباح الاستاذ نلّينو ان يقول ان أدب مأخوذة من دأب ، والتمس تعليلاً لاختلاف ترتيب الحروف في الكلمتين فجاء بذلك التفسير الذي أشار إليه صاحب الكتاب . وهو تعليل ينقصه في نظرنا ان يؤتى له في اللغة العربية بأشباه تامة . فان بئر وآبار ورثم وآرام تختلف عن دأب وآداب في انه لم يُشتق فيما نعلم من آبار وآرام مفردان يكون الصلة بينهما وبين بئر ورثم كالصلة بين أدب ودأب ، في الحروف وفي المعنى . ولو ان الاستاذ نلّينو وفق الى شيء كهذا تتم به المقارنة لكان تفسيره محبوباً يصعب جداً ان يجد أحد فيه مغمزا . وهو على ما هو عليه اقرب كثيراً الى المعقول وأعرق في فقه اللغة من القول الذي جاء به صاحب الكتاب . فشتان بين رأي يستند استناداً علمياً الى أصل مسلم به في العلم وبين رأي ينتقض ذلك الأصل أو ينتقض به . لكن يظهر ان صاحب الكتاب لم يفتن الى الأصل الفقهي الذي استند اليه استاذه في تفسيره فأهمل ذلك التفسير ظناً منه انه « يعتمد في أصله على الفرض »

فالمسألة الآن هي : هل مادة أدب بالمعنى الخلقي العُملي لم توجد إلا في العصر الأموي ؟ أما المعنى نفسه ، بقطع النظر عن اسمه ، فقد كان موجوداً من غير شك قبل العصر الأموي ، ليس في الاسلام فقط بل في الجاهلية . ولا بد ان يكون العرب قد دلوا على هذا المعنى بلفظ استعمال وشاع . ولم يكن هناك من داع لأن يقترض الناس في العصر الأموي لفظاً من لغة مجهولة ، كما يزعم صاحب الكتاب ، ليدلوا به على معنى له عندهم لفظ مشهور . وإذن فلفظ أدب الذي كان شائعاً بالمعنى الخلقي في عصر بني أمية لا بد أن يكون هو اللفظ الذي كان شائعاً من قبل للدلالة على نفس المعنى

هذا ما يقضي به النظر والعقل وفقه اللغة الحديث . والذي نقله لنا القدماء من

العلماء يؤكد هذا ويتأكد به، فان كثيراً من النصوص المحتوية على مادة أدب الواردة في صدر العصر الأموي وقبله تضرب الى المعنى العملي الختلي . نرى ذلك مثلاً في خطبة الحجاج المشهورة التي ألقاها أول مقدمة العراق في عصر عبد الملك ، وفي كتاب النعمان الى كسرى مع وفد العرب اذ يقول « وقد أوفدت أيها الملك رهطاً من العرب لهم فضل في احسابهم وانسابهم وعقولهم وآدابهم » وتراه في كتاب المنذر الأكبر الى أنوشروان مع الجارية التي أهداها اليه يصفها بأنها « قد أحكمتها الأمور في الأدب فرأيا رأي أهل الشرف وعملها عمل أهل الحاجة » . ومعنى الأدب في هذه الجملة الأخيرة يكاد يقابل معنى التربية عندنا اليوم فهو أوسع من المعنى العملي . وعلى أي حال فنواحي معاني الكلمة في النصوص الواردة هي من الرقي بحيث تستلزم أن يكون منشأ الكلمة أقدم كثيراً من العصر الجاهلي المعروف

وهناك ما أخذ أخرى على موقف صاحب الكتاب ازاء هذه المادة لا داعي الى ذكرها فقد أطلعنا فوق ما كنا نريد . وما كنا لنطيل هذه الاطالة لو لم يكن بحث صاحب الكتاب عن منشأ هذه الكلمة هو المثل الواحد الذي حاول به في كتابه ان يطبق علم فقه اللغة الحديث على العربية ، ولعله أراد به ان يدل على انه أقدر من غيره على تجديد اللغة عن هذا الطريق . فجاء ما تضمنه من أنواع الخطأ دليلاً على ان صاحب الكتاب ان كان يعرف اصول ذلك العلم فإنه لا يحسن تطبيقها . واحسان تطبيق هذا العلم ، كاحسان تطبيق كل العلوم ، لا يدرك بالسماع ولا بالحفظ ولكن بالممارسة الشاقة والمران الطويل



الأدب : تحديد معناه

أما محاولته تحديد معنى الأدب فقد كان فيها أكثر توفيقاً لأنه كان فيها أكثر تواضعاً وأقل مخالفة لجمهور علماء اللغة . وقد انتهى به الأخذ والرد إلى أن مفهوم الأدب الآن هو عينه منذ اثني عشر قرناً ، فهو « ما يؤثر من الشعر والنثر وما يتصل بهما لتفسيرهما من ناحية ونقدهما من ناحية أخرى » ص ٢٤ . ولكنه حتى في الوصول إلى هذا وفهمه لم يسلم من العثار ، وقد يصل هذا العثار أحياناً إلى درجة التناقض ، وإلى التناقض في أسطر قليلة . انظر إليه وهو يقرر أن النحج حو إلى القرن الثالث للهجرة لم يكن أدباً « وان لم يكن بد منه للأديب ، ولم تكن رواية اللغة من حيث مادتها أدباً وان لم يكن بد منها للأديب ، ولم تكن رواية الاخبار من حيث هي تاريخ ولا رواية الانساب من حيث هي تاريخ أدباً وان لم يكن منها للأديب بد » ص ٢٢ . وهذا كلام واضح يُخرج صاحب الكتاب به النحو ومتن اللغة وتاريخ العرب عن الأدب ويجعلها كلها وسائل إليه . فإذا ما قرأت عقب ذلك تعريفه الأدب في ذلك العصر بقوله « إنما كان الأدب بمعناه الصحيح ما يؤثر من الشعر والنثر وما يتصل بهما لتفسيرهما والدلالة على مواضع الجمال الفني فيهما » شعرت أنه أدخل بهذه الجملة في الأدب ما كان قد أخرج عنه في الجملة الأولى ، لأن النحو واللغة والاخبار والانساب كلها تدخل في ما يتصل بالشعر والنثر لتفسيرهما فإذا ما عجبت من تناقض كهذا كيف يمكن أن يقع من الاستاذ في جملتين متتاليتين ، وحملك العجب على الشك في أن يكون الاستاذ قد أراد من جملة الثانية معنى ينقض به جملة الأولى ، أزال الاستاذ من نفسك كل

شك اذ يخبرك في جملته الثالثة « وكان الذي يتصل بالشعر والنثر لغة حيناً ونحواً حيناً ونسباً واخباراً حيناً ثالثاً ونقدافنيا في بعض الاحيان » فلا تجد بعد هذا النص بدا من التسليم له بأنه قد ناقض نفسه مناقضة نادرة يصعب عليك تحليلها

على أننا إذا تركنا تناقضه هذا جانباً ونظرنا في فهمه ذلك التعريف وجدناه يتذبذب بين رأيين : رأي يميل الى قصر الأدب على مآثور الكلام من الشعر والنثر ، ورأي يميل الى توسيع تعريف الأدب بتوسيع معنى ما يتصل بمآثور الكلام حتى يجعله يشمل أو يكاد يشمل كل شيء غير الأدب من غير أن يختار في النهاية رأياً واضحاً يستقر عليه . فأما ميله الى قصر الادب على مآثور الكلام فتعرفه فيما ضرب من الأمثلة توضيحاً لمعنى الأدب عند اليونان والرومان والفرنسيين ، وتبيننا لانطباق معنى الأدب عند العرب على معناه عندنا اليوم . فانها كلها أمثلة للشق الأول من التعريف ، أي لمآثور الكلام لا ما يتصل به . بل لقد تجاوز صاحب الكتاب التمثيل الى التصريح إذ يقول ص ٢٤ « فنحن اذا ذكرنا الأدب اليوناني لانفهم منه الا مآثور الكلام اليوناني شعراً ونثراً » من غير أن يزيد على ذلك شيئاً الا أمثلة يونانية ، كلها شعر أو نثر مآثور ، واذ يقول بعد ذلك « وقل مثل هذا في الادب الروماني ، وقل مثله في الادب الحديث ، فلا يدل الأدب الفرنسي الا على مآثور الكلام الفرنسي نظماً ونثراً » فهذا صريح في تعريفه الأدب عند اليونان والرومان والفرنسيين بأنه مآثور الكلام فقط ، واذ عرفت أن جملة هذه لم يكتبها الا جواباً على تساؤله « ثم هل يدل الأدب عند الامم الاجنبية القديمة أو الحديثة على شيء غير هذا الذي يدل عليه عندنا ؟ » ص ٢٤ عرفت أنه يرى أن الادب عندنا هو أيضاً مآثور الكلام فقط . فاذا عرفت أن كلمة « هذا » الواردة في

سؤاله انما هي اشارة إلى جملة قرر فيها أن معنى الادب عندنا هو نفس معناه عند العرب في القرن الثاني والثالث والرابع وهو نفس المعنى الذي نقلناه عنه في أول هذا الفصل ، والذي يجعل الادب مركبا من شطرين ، عرفت أن صاحب الكتاب قد عاد فألقى من تعريف الادب شطره الثاني ، وان شئت فقل انه قد عاد فنناقض نفسه مرة اخرى ، فجعل الادب عند القدماء والحديثين « لا يستطيع في جوهره أن يتجاوز مآثور الكلام » (آخر ص ٢٤) بعد أن كان عندهم يتجاوزه الى « ما يتصل به من هذ العلوم والفنون التي تعين على فهمه من ناحية وتذوقه من ناحية أخرى »

ولو أن صاحب الكتاب بعد أن تناقض ثبت على أحد المقيضين لكان الامر أيسر ، ولكنه مضى يتذبذب بين الرأيين باعتراض « له من القوة حظ عظيم » أورده في الظاهر على أضيق التعريفين وهو في الواقع اعتراض على أوسعهما ، كأن التعريفين في ذهن صاحب الكتاب شيء واحد يتبادلان المكان في قياسه وتفكيره من غير أن يجد في ذلك خلافا . قال : « انك لا تستطيع أن تفهم الاثر الفني للكاتب أو الشاعر اذا اعتمدت على ما تعودنا أن نعتمد عليه من علوم اللغة ومن الانساب والاخبار ومن النقد وانما قد تحتاج الى أن تعتمد على أشياء أخرى ليس بينها وبين الادب صلة ظاهرة ، وضرب الامثلة لهذا بشعر المتنبي وأبي العلاء فزعم « أنك محتاج الى الفلسفة الخلقية لتفهم المتنبي و... إلى الفلسفة الطبيعية والى ما بعد الطبيعة والى الفلك والى علم النجوم بل الى الرياضة احيانا لتفهم شعر ابي العلاء » . وزعم « انه يكفي ان تنظر في ابي العلاء لترى اننا في حاجة الى علوم الدين الاسلامي كلها والى النصرانية واليهودية ومذاهب الهند في الديانات لتفهم شعر ابي العلاء » . يزعم هذا لك

ولعلك لفهم أبي العلاء لا تحتاج من هذا كله الا الى بعض قضايا قليلة مشهورة كتحريم بعض مذاهب الهند اكل اللحوم وذبح الحيوان ، وكالصلة الظاهرة بين مواقع بعض السكواكب كالجوزاء والسماكين الاعزل والرامح . ولكن صاحب الكتاب يجعل الحاجة الى هذه القضايا القليلة من كل علم حاجة الى العلم كله ، ويزعم لك بناء على ذلك أن تعريف الأدب بأنه مأثور الكلام وما يتصل به لتفسيره غير جامع ولا مانع ، أي انه ليس بتعريف . والواقع ان التعريف جامع من غير شك ، بل قد أسرف في الجمع على ما يظهر حتى أراد صاحب الكتاب أن يدخل فيه كل شيء من كل ما كتب الانسان . أما كونه على اطلاقه غير مانع فصحيح ، ولكننا لا نظن الناس من ادباء وغير ادباء حين يسمعون هذا التعريف يفهمونه على اطلاقه ، وإنما يفهمون منه معنى أو معاني محدودة لا تتسع أبداً لكل هذا الاغراب والتكلف . وليت صاحب الكتاب بعد ان أورد ذلك الاعتراض جاء بما يجعل التعريف جامعاً لحدود الأدب مانعاً من ان يدخل في الأدب غيره . ولكنه لم يفعل ، ولم يزد على أن رد القارئ الى ما كان صاحب الكتاب قد كتب عن الشقاوة والأدب وما بينهما من اتصال ، ليرى القارئ ان الأدب يحتاج الى علوم ليست منه كما تحتاج الطبيعة الى الرياضة وليست الرياضة منها . وهذه مقارنة مع الفارق الكبير ، فان الطبيعة كلها لا غنى لها عن الرياضة كآلة ووسيلة ولكن الأدب في غنى تام عن الفلك وعلم النجوم ومذاهب الهند الى آخر ذلك الذي ذكره صاحب الكتاب . إنما الذي يقابل الرياضة في الأدب هو النحو والصرف والمعاني والبيان الى آخر علوم اللغة ، أما علوم الطبيعة وما وراءها فما هي من الأدب ولا من وسائل الأدب في شيء ، اللهم الا اذا سمينا ما شاع من حقائقها بين الناس علوماً وليست بعلوم

على ان صاحب الكتاب بادخله هذه العلوم الفلكية والطبيعية في الثقافة الضرورية للاديب لم يصنع شيئاً في تحديد التعريف ، ولم يجعله جامعاً ولا مانعاً بل تركه بعد اعتراضه عليه غامضاً مبهماً في ذهن الطالب الذي كتب كتابه له ، والذي ألقى دروسه عليه . فصاحب الكتاب لم يكن فيما حاول من تحديد معنى الادب بأسعد كثيراً منه فيما حاول من تحديد منشأ اسمه . بعد في احدى المحاولتين كل البعد عن الصواب ، واضطرب في الأخرى غاية الاضطراب

الادب والثقافة

تقديم طالب الادب عنده

وكان من أثر اضطراب صاحب الكتاب في تحديد معنى الأدب أن ما أراد أن يخرج من الأدب عن طريق التعريف أدخله في وسائل الأدب عن طريق الثقافة ، فقد رأيت أنه يزعم أن شعر المتنبي لا يكفي لفهمه وتدوقه أن يكون الأديب « أقدر الناس على فهم النحو وعلوم اللغة كلها والخبار والتاريخ » ، وأن يكون « أوفر الناس في علوم المعاني والبيان والبديع » ، وإنما الأديب لا مفر له في رأي صاحب الكتاب من معرفة الفلسفة الخلقية كأن المتنبي كان يفهم من الفلسفة الخلقية أكثر مما كان شائعاً في عصره . والخطب في المتنبي أهون كثيراً منه في أبي العلاء ، فقد رأيت أن صاحب الكتاب لا يرى ضرورياً لفهم أبي العلاء أقل من الفلسفة الطبيعية ، وما وراء الطبيعة ، والفلك ، وعلم النجوم ، وعلوم الدين الاسلامي كلها ، والنصرانية ، واليهودية ، ومذاهب الهند ، والديانات ! كأن أبا العلاء كان يعلم كل هذه السلسلة الطويلة من عويص العلم والدين ، أو كأنه كان يعلم من أكثرها غير

ما كان شائعاً بين الأدباء في عصره شيوع بعض حقائق الكهرباء والمغناطيسية والكيمياء بيننا اليوم . لكن صاحب الكتاب معجب بفكرة القدماء ان الادب هو الأخذ من كل شيء بطرف . ويريد ان يزيد عليها ، فماذا يصنع الا ان يجعل الادب محتاجا الى كل شيء ؟ محتاجا الى جميع العلوم ومحتاجا الى جميع اللغات . فوسائل الادب الضرورية في رأي صاحب الكتاب لا تقف عند العربية ونحوها وصرفها ، ومعانيها وبيانها ، وغريبها وعروضها وقافيتها ، ولا عند صلتها بما يسميه مظاهر الحياة العقلية والشعورية المختلفة ، ولكنها في رأيه تتجاوز هذا كله الى ما يناظره من اللغات السامية وآدابها ، ومن اليونانية واللاتينية وآدابها ، ومن اللغات الاسلامية واللغات الاوروبية الحديثة وآدابها . وقد رأيت انه اشترط ما اشترط لفهم شاعرين عربيين كان أدباء أهل زمانها يفهمونها في غير مشقة ، ولسنا ندري في أي فيافي الاشتراط كان يضرب لو انه تناول غيرهما من الشعراء وغير الشعراء من رجال الادب العربي . لكنه على ما يظهر مقتنع بكل هذا يعمله تلاميذه كما يعلمهم اوليات النحو والصرف والادب والتاريخ ، ويزعم لهم ان اوروبا تفعل هذا في أدبها وأن ادباءها مجتمعين يحيطون بهذا كله ، وأن من يقول بالاستغناء عن شيء من هذا في دراسة الادب العربي فهو إما مخدوع أو مشعوذ ، ولم يخطر له على بال ان قد يكون أولى بهذا الوصف من يقول بضرورة هذا كله للادب العربي .

تتبع طالب الأدب في الجامعات

ولعل من الخير أن نذكر لك هنا على سبيل المثال ما تطلبه جامعة لندن من طالب درجتها الأدبية ليكون لديك مقياس حسن للثقافة التي تفرضها الجامعات الكبرى على طالب الأدب فيها

ان الزمن الذي يكفي لنيل الدرجة بعد اتمام الدراسة الثانوية يختلف من ثلاث سنوات الى أربع يتقدم الطالب لما يسمى « الامتحان المتوسط » في آخر العام الاول في العادة فيمتحن في أربع مواد : في لغتين ، إحداهما قديمة (اللاتينية أو اليونانية للاوربي) والاخرى حديثة قد تكون الانجليزية . ثم في مادتين يختارهما الطالب من بين مواد كثيرة يكون لذوقه وميله وظروفه مجال كبير في اختيارها ، فقد تكونان علمين ، وقد تكونان فنيين ، وقد تكونان بين ذلك حسب ما يميل اليه الطالب

فاذا ما مر في هذا الامتحان كان أمامه طريقان : اما أن يستمر في دراسة المواد الأربع لينال الدرجة العادية - وهي تقابل الليسانس - بعد سنتين . وإما أن يختار مادتين منها تكون احدهما أصلية والاخرى فرعية يدرسهما نفس المدة ابتغاء نيل درجة الشرف الاصلية منها . وهناك مواد تستغنى بدلتها عن المادة الفرعية كالفلسفة . ولحامل الدرجة العالية أن يختار أي المواد الأربع شاء لينال درجة الشرف فيها بعد عام . ومجال زيادة التخصص في نفس المادة بعد هذا واسع ، ولكننا الآن بصدد تبين الثقافة الضرورية لطالب الادب في الجامعات الحديثة لا بصدد تبين التخصص في الادب نفسه . ولذا سنتف عند الذي قلناه

من هذا يتبين أن أقل مقدار من الثقافة العامة تحتمه جامعة لندن على طالب درجتها الادبية هو ما يشمله مقرر الامتحان المتوسط في أربع مواد من بينهما علم في الغالب ولغتان قديمتان أو قديمة وحديثة ، وقد تكون الحديثة هي الانجليزية كما نبهنا من قبل . وأن أعلى حد في الثقافة العامة يمكن أن يناله الطالب بترتيبه الجامعية هو ما يشمله مقرر الامتحان العادي لدرجة الآداب في نفس الأربع المواد . ولكن هذا الحد الاعلى ليس محتما فان الطالب يمكن أن يبدأ

التخصص بعد الامتحان المتوسط مباشرة ، فلا يأخذ بعده من الثقافة العامة الا بقدر ما يدرس من المادة الفرعية ، وقد يستغنى عن هذا في بعض الاحوال ولنضرب مثلاً بطالب التخصص في الانجليزية لتمكن المقابلة بينه وبين ما يقترحه صاحب الكتاب لطالب التخصص في العربية . طالب الانجليزية لا بد له من أن يلم باللاتينية أو اليونانية ، ولكنه يستطيع ألا يلم مما يختاره منهما الا بالقدر الذي ألم به في دور الامتحان المتوسط . ومستواه أعلى من مستوى الدراسة الثانوية في اللاتينية أو اليونانية بقدر ما تناله مادة من أربع مواد تدرس كلها في عام . فاذا ألم بهذا القدر كان له أن يصرف أكثر همه الى الانجليزية ويصرف أقله الى فرع يختاره قد يكون علماً وقد يكون لغة وقد يكون فناً وان كان معنى دراسة الانجليزية هنا هو دراسة قديمها وحديثها ومن هذا ترى أن صاحب الكتاب يريد أن يكلف طالب الأدب العربي ما ليس يكلفه طالب الادب الانجليزي ، وانه قد غلا كثيراً حين أكد أن الادب العربي لا يمكن دراسته الا بالاعتماد « على اتقان اللغات السامية وآدابها وعلى اتقان اللغتين اليونانية واللاتينية وآدابهما » ، الى آخر ما تنطس به من شروط يرى اتباعها تجديداً وهي في الواقع اساءة في التقليد



آراء صاحب الكتاب في الإصلاح والتجديد

والحق أن آراء صاحب الكتاب في تجديد الادب واصلاحه إن كان فيها جزء من الحق ففيها أجزاء من الباطل ، وإذا أخذ بها كما هي كانت كثيرة الضرر قليلة النفع . فذهبه في القديم الشك من غير مبرر ، وهذا يفسد القديم ويعطله . ومذهبه في الحديث التقليد من غير تصرف ، وهذا يفسد الحديث . فأما شكه المفسد للقديم فوضع فحسه موضع آخر من هذا الكتاب . وأما تقليده المفسد للحديث فيتبين من اشتراطه للأدب العربي ما يشترط الآن للأدب الأفرنجي من غير نظر الى ما يناسب العربية وما لا يناسبها ، ومن غير تفرقة بين ما هو ضروري لتجديد أدبها وبين ما هو غير ضروري

الملائمة واليونانية اللتان يشترط اتقانها لدراسة الادب العربي

وتلك اللاتينية واليونانية اللتان يشترط اتقانها لدراسة الادب العربي على وجهها مثل واضح لذلك التقليد البحث الذي به يأخذ واليه يدعو . فقد رأها يُعنى بهما في فرنسا عناية كبرى ، وسمع انهما في غير فرنسا يعنى بهما مثل ذلك ، فأداه منطقته الى ان اللاتينية واليونانية يجب أن يدنى بهما في الادب العربي لانهما معنيُّ بهما في الادب الأفرنجي ، وكان من التجديد عنده أن يدرسهما طالب الادب العربي حتى يتقنهما ، وكان من التقريع الشديد عنده أن يسأل شيوخ الادب في مصر ماذا يفقهان منهما . وكان الأولى أن يسأل نفسه لماذا عنى الفرنسيون والإنجليز مثلاً بهاتين اللغتين القديمتين وما مقدار تلك العناية ، حتى اذا عرف الصواب من ذلك رجع على نفسه اذ نازعته الى

تقليدهم فسألها هل موقف الادب العربي من هاتين اللغتين كموقف الادب
الافرنجي فيعني الاول بهما كما عني الثاني ؟ واذا لم يكن فما هو ذلك الموقف ؟
وما مقدار ما يستلزمه من عناية بتبينك اللغتين ان استلزم منها شيئاً ؟

لو أصاب صاحب الكتاب الجواب عن هذه الاسئلة مادعا في الادب
العربي الى لاتينية ولا يونانية ، ولا عَبرَ بجهلها ، فان موقف العربية بالنسبة
اليهما مخالف كل المخالفة لموقف الفرنسية أو الانجليزية . فالفرنسية لغة لاتينية
نشأت عن اللاتينية كما نشأت العامية عندنا عن العربية . فلو أن العامية كانت
لغة تدرس لكان فقهها لا يستقيم لدارسه حتى تدرس العربية كما أن فقه الفرنسية
وأدبها لا يستقيم لدارسه أو يعرف اللاتينية

أما الانجليزية - وان لم تكن لغة لاتينية - فقد دخلتها اللاتينية عن
طرق ثلاثة : عن الفتح الروماني ، والفتح الترماني ، وانبعاث الأدب القديم
بالنهضة التي جاءت بعد فتح القسطنطينية

فأما الفتح الروماني فكانت فترته نحو أربعة قرون غلبت فيها اللاتينية
على لغة البلاد الأصلية . وأما الفتح الترماني فكانت فترته نحو قرن ونصف
غلبت فيهما الفرنسية حتى صارت لغة الخاصة ولغة المحاكم ولغة الأدب . فهذان
طريقان صبَّ اللاتينية منهما في الانجليزية على وجه الاجمال . ثم انبعثت
اللغتان القديمتان إبان النهضة فدخلت الكلمات اللاتينية في كل من الانجليزية
والفرنسية أفواجا ، ودخلت الكلمات اليونانية فيهما أفواجا كذلك ، كما
دخلت في الانجليزية عن طريق اللاتينية أيضاً . فالصلة بين اللاتينية واليونانية
من جهة والفرنسية والانجليزية من جهة أخرى ، هي من المتانة بحيث تبرز
عند فريق كبير من الناس تلك العناية التي يعناها الفرنسيين والانجليز
بتبينك اللغتين

وينبغي ألا ننسى أن للتقاليد أيضاً يدأ في هذه العناية ، فقد فتن الناس في أوروبا بعد النهضة وإبانها بالأدب اللاتيني واليوناني أيام لم يكن للغرب نفسه أدب يذكر ، فكان بهما التأليف ، وكانا هما عنوان الثقافة . ثم خف ذلك الافتتان وبدأت اللغات الأوروبية نفسها تنهض وتتحرر من رق الأدب القديم ليكون لكل منها أدبه الخاص ، ولا تزال حركة التحرير هذه في استمرار

المطالعة واليونانية والادب العربي

لكن أستاذ الأدب في الجامعة يريد أن يلبسنا ما خلعت أوروبا ، ويفتننا بما صحت عنه أوروبا ، ويشغلنا عن أدبنا العربي الضخم الواسع بالأدب اللاتيني واليوناني . ولم هذا ؟ لأن أوروبا تعني بهذين الأدبين الآن أو بالأحرى لأنه لا يزال بأوروبا بقية من عناية القرن الخامس عشر بهما ، وإذا كان لأوروبا في هذا عذر واضح من التقاليد ، ومن الاتصال القوي بالأدب القديم ، فما هو عذر الاستاذ في محاولته تقييد الأدب العربي بالأدب اللاتيني واليوناني القديم ، والتقاليد تخذه ، والصلة منقطعة أو كالمقطعة بين العربية وبين اللاتينية واليونانية ؟

ان هذه العربية التي ندرسها ، والتي هي لنا لغة الكتابة كما ينبغي أن تكون لغة الكلام ، لم تغزها اليونانية واللاتينية كما غزتا اللغات الأوروبية ، لأن جزيرة العرب عزت على اللاتين واليونان أن يخضعوها . والمحاولة التاريخية التي حاولت فيها روما أن تخضع جزيرة العرب كانت هلاكاً على الجيش الغازي وقائده . أما اتصال العربية واليونانية في العصر العباسي على

أيدي التراجمة من السريان فلم يكن أثره أدبيا ، ولكن علميا ، ولم يكن من أثره ان تعلم اليونانية أحد من علماء أدب اللغة في ذلك العصر . فقد عرف فلسفة اليونان وعلمهم كثيرون من أدباء ذلك العصر وعلمائهم ، ولكنهم عرفوه عن التراجم لا عن اليونانية نفسها . فالجاحظ الذي ضربه صاحب الكتاب مثلا كان يعرف الفلسفة اليونانية ، ولكن هل كان يعرف اللغة اليونانية ؟ وهل قرأ هوميروس وارسطوفان وسوفوكل الذين يفتأ صاحب الكتاب يسأل أدباء هذا العصر عنهم ؟ وهل قام جهله وجهل علماء اللغة باليونانية في عصره وغير عصره فحال بينهم وبين أن يورثونا في اللغة أدبا نفعا ، وعلمنا ضخما ، لا يزال الغرب يكبره ، ولا يزال مستشرقوه يفتنون أعمارهم فيه ؟ وهل رجال الأدب وطلابه في هذا العصر أقرب الى اليونانية من رجال الأدب وطلابه في العصر العباسي فيكلمفوا ما لم يتكلف أولئك من علم باليونانية نفسها كضرورة من ضروريات التمكن في الأدب العربي ؟ ألا إن اليونانية أبعد جدًّا عن العربية من أن تكون ضرورة لها أو متصلة اتصالا قويا بها ، وإن التقليد الصرف وحده هو الذي يحمل على القول بدراسة اليونانية واللاتينية كوسيلة من وسائل تعلم الأدب العربي والتمكن فيه

ومن الغريب أن يكون من أحدث ما تشرعه جامعة عظمى كجامعة لندن اعفاء طالب درجتها الأدبية من اللاتينية واليونانية اذا كان شرقيا من أبوين شرقيين ، بشرط أن يختار لغة شرقية قديمة مكان اللغة التي يتحتم على الطالب الغربي اختيارها من اللاتينية واليونانية ، ثم يأتي استاذ الأدب العربي في جامعتنا فيزعم أنهما ضروريتان لمن يريد أن يتخصص في الأدب العربي ، وتأتي جامعتنا فتحتمهما أو احدهما على من يريد أن ينال درجتها في الآداب

العربية وبعض اللغات الشرقية

لكن إذا كان صاحب الكتاب قلد في اللاتينية واليونانية عن خطأ فقد قلد في مواضع أخرى عن صواب ، فانه قد اصاب حين طلب أن تدرس اللغات التي لها بالعربية علاقة كالعبرية والفارسية . وان كنا لم نره ذكر الحميرية من بينها ورأيناه قد جمع في قسم الآداب كثيراً منها على الطالب بدلاً من أن يجعلها مفرقة في الطلاب كل يأخذ منها ما هو اليه أميل ليكون له أشد اتقاناً ، وباللغة الأصلية أكثر اهتماماً ، وليكون مجموع المتخرجين أقدر على خدمة اللغة عن هذا الطريق

العربية وبعض اللغات الحديثة

وقد أصاب صاحب الكتاب أيضاً في اشتراطه في الأديب أن يكون ملماً ببعض اللغات الحديثة وان كن يشتط في تقدير هذا الامام ، ويبلغ بالعدد الى اثنين على الأقل . ومهما يكن من هذا فمن الواضح أن الفكرة في أساسها صواب وان من المهم في هذا العصر أن يلم استاذ الأدب بلغة أوربية عالية - وفي لغة واحدة كفاية - لتكون له باباً يدخل منه الى الأدب الأفرنجي كله تقريباً حتى يكون على المسام به ، ويكون حراً بعد ذلك فيما يختار منه وما لا يختار

وكأننا بصاحب الكتاب يقول ولكن أساتذة الادب في مضر لا يعرفون لغة حديثة . والحق أن فيهم عدداً مذكوراً يعرفون لغة حديثة ويستطيعون أن يستفيدوا منها كما يستفيد هو من الفرنسية . والحق أيضاً أن اتخاذ جهلها وسيلة الى الظعن فيمن يجهلها منهم والقبح في علمه بالعربية والأدب العربي تعسف وغلو ، فان علاقة العربية بغيرها من اللغات الأفرنجية أمر موكول للمستقبل

لا علاقة له بماضي اللغة الطويل الباهر . وحاجة الطالب الى من يعلمه تلك الوسائل ، ومن بينها اللغة الحديثة ، أقل كثيراً من حاجته الى من يبصره باساسيات العربية نفسها وأدبها ، ويشر به روحها ، ويفقهه فيها . ولن يجده الا بين أولئك الذين قضوا أعمارهم يحلون هذه اللغة الكريمة ، ويلذونها ، ويعنون بها . واللغة العربية بعد كل ما يمكن أن يقال هي الأساس . وهي بالبداية أهم ما يمكن أن يعلمه طالب الادب العربي ، فلا ينبغي أن نضعها من التعليم إلا في المكان الأول بل لا ينبغي أن يجعل غيرها منها الا بمنزلة الخادم الذي ينادى عند الحاجة اليه ، فإذا استغنى عنه نحى الى وراء .

التقليد في الأدب

ولا بد من وقفة هنا عند التقليد تقليد الادب الافرنجي وخطره على الادب العربي . ليس مطلق التقليد هو الخطر وانما الخطر هو الاسراف في التقليد . وليس مطلق التقليد نعيم على صاحب الكتاب وانما نعيم عليه الجمود فيه . نعيم عليه أنه يحاول أن يلبس أدبنا العربي ثوبا افرنجيا وأن يصبغه صبغة فرنسية من غير مراعاة ما بين اللغتين وأدبيتهما من الفوارق . إن التقليد اذا جاز في العلم من غير قيد لا ينبغي أن يؤخذ منه في الادب إلا بمقدار لأن أدب الامة من روحها فالتقليد فيه اخضاع لروح الامة واضعاف لشخصيتها ، وعلى قدر ذلك التقليد يكون مقدار الضعف ويكون مدى الخضوع . أما العلم فانه ميدان العقل ومتاعه ، وهو لا وطن ولا قومية له ، كما ان العقل لا قومية له ولا وطن فقوانين التفكير واحدة وسبل العقل واحدة في العالمين . ثم أنت لا تشعر أثناء تلقي العلم عن أجنبي أنك تتلقى شيئاً خاصاً بجنس من البشر دون جنس ، أو

بقوم دون قوم ، ولكن تتلقى شيئا مشتركا أو ينبغي أن يكون مشتركا بين الناس اجمعين اشتراك العقل بينهم . وليس الادب كذلك . فبينما أنت في العلم لا تجد علما انجليزيا ولا علما المانيا ولا علما فرنسا ولكن علما واحدا لا انجليزية ولا المانية ولا فرنسية فيه اذا بك تجد الأدب متعدد بتعدد الأمم ، لكل أمة أدبها كما لكل أمة لغتها . وتجد أدب كل أمة مطبوعا بطابعها طبعها لا خفاء فيه ، أو هكذا هو اذا استقلت الأمة بأدبها ، ونسجت لنفسها بُرداً من روحها وتاريخها وتقاليدها وعاداتها ودينها بدلا من أن تلتف بشقٍ من برد غيرها لا تجد فيه دفئا ولا قوة ولا جمالا

ويؤسفنا أشد الأسف أن صاحب السكتاب ومن لف لفه يسوقون الادب العربي في طريق غير طريقه ، ويلبسونه ثوبا من غير نسجه . ينسجون عليه نسجا فرنسا ، ويسوقونه في نفس الطريق التي ضل فيها الادب الالماني قرناً وبعض قرن فضل عن نفسه ولم يهتد حتى رده عن تلك الطريق هلال وهاجيدون ولسنج كما يخبرنا الدكتور برانداي . وما تلك الطريق التي يسوقون الادب العربي فيها إلا طريق الافتتان بالادب الفرنسي خاصة ، والغربي عامة ، حين لا صلة بين ذلك كله وبين روح الادب العربي خاصة والشرقي عامة ، كما لم يكن هناك في القرن السابع عشر وأوائل الثامن عشر بين الادب الفرنسي والروح الالماني صلة . والذين أضلوا المانيا فقلدت فرنسا في ذلك العصر تقليد القردة - والتشبيه للدكتور برانداي - هم عدد ممن بسميهم صغار برنسات الادب . (وكان الدكتور طه ومن معه يريدون أن يكونوا للعربية ما كان اولئك الالمانية ، فيفتنوها بغيرها ويضلوها عن نفسها . فانك اذا قرأت لهم رأيت تقليداً بحثاً يُعرض عليك باسم التجديد ، ونظرت الى روح غريبة متممصة قيصا عربيا ، بل كثيراً ما تتمص شيئا لا عربيا ولا غربيا فان اللغة التي

يعرضون فيها معانيهم المستعارة ان كانت عربية الالفاظ في الغالب فكثيراً ما تكون افرنجية التركيب

ونحن لا نرى هذا التقليد من تجديد أدب لغتنا في شيء ، لانه يلهمنا عن ذات نفسنا بأحاديث غيرنا ، ويشغلنا بأدب غيرنا عن أدبنا ، أو عن ذلك الادب الخاص الذي ينبغي أن يكون لنا كأمة لها روحها ومميزاتها تريد أن تستقل في وجودها الادبي كما تريد ان تستقل في وجودها السياسي ،

خذ اليك مثلاً تلك القصص الفرنسية التي يلخصها صاحب الكتاب من أن لأن يلهم بها كثيراً من النشء ويضل بها كثيراً . هل ترى بينها وبين روح هذه الأمة صلة ؟ أو بينها وبين روح هذه اللغة صلة ؟ وإذا لم يكن فهل فيها شيء يحدد من عناصر الفضيلة والطهارة الروحية في هذه الأمة ويعينها على سبيل العزة التي تريد ؟ انا لا أنظن أحداً دخل تلك القصص وخرج منها وهو أقرب الى الفضيلة والعفاف منه قبل بدئها . وهذا أهون ما يمكن أن يقال عنها . ولو كنا ضاربين مثلاً لضربنا الزنقة الحمراء التي ألفها انا تول فرانس ولخصها صاحب الكتاب لمجلة الهلال ، فان فيها من المعاني ما كنا نظن أن استاذنا يستحي أن ينقله للناس ، أو أن مجلة مثل الهلال تنزعه عن نشره عليهم ، ولكنا نأبى أن نشير بأكثر من هذا الى تلك القصص عامة والى هذه القصة خاصة وإلا كنا شركاء في اثم النشر واثم التلخيص

فاذا ما تركنا ميدان المنقول عن الأدب الفرنسي الى المكتوب في الأدب العربي وجدنا صاحب الكتاب يخب في الميدانين خبياً واحداً ، ويصدر عن نزعة واحدة . فقد قتش في طول الأدب العربي وعرضه فلم يجد فيه ما يستحق أن يبعث وينشر إلا أخبار المجونيين الذين ابتلى بهم الأدب العربي كما ابتلى الأدب الافرنجي بأمثال أوسكار ويلد ، نغنى أبا نواس ووالبة

والخليع ومن اليهم ممن نبش صاحب الكتاب أخبارهم في حديث الاربعاء الذي نشره في السيامة مفرقا وأهداه الى الاستاذ مدير الجامعة مجموعا. ومن الغريب أن تلك الاخبار الآجنة والاشعار المأجنة قد عرضها صاحب الكتاب في ثوب البحث الادبي باسم التجديد، كأن البحث والتجديد في الادب ستار تحارب الفضيلة من ورائه، ووسيلة في هذا الشرق للدخول على النفوس بما لم يكن لولا تلك الوسيلة بداخل عليها

ومن الغريب أيضاً أن صاحب الكتاب حين عرض لاصلاح الادب العربي في كتابه، ونعى على من ينافسهم فيه ما سماه سكونا وجودا، لم يجد مشقة ولا عسرا في أن يقول: ان السبيل الأولى للاصلاح هي « أن نجتهد ما استطعنا في أن نجيب الى طلاب المدارس العالية وتلاميذ المدارس الثانوية والابتدائية قراءة النصوص العربية وتفهمها، ونقرب اليهم هذه النصوص ونحسن لهم اختيارها، ونظهرهم على أن الأدب العربي ليس كما يمثله لهم معلموه من الشيوخ جافا جدبا عسر الهضم لا سبيل الى اساغته ولا الى تذوقه، وإنما هو على عكس هذا كله لين هين خصب لذين، فيه ما يرضي حاجة الشعور وفيه ما يقوم عوج اللسان وفيه ما يصلح من فساد الخلق » ص ٨. فهل ياترى لصاحب الكتاب نفسيتان كما قال عن نفسه في موضع آخر إن له عقليتين؟ نفسية تبحث عن المجون وما يفسد الخلق فتزينه وتنشره للناس، ونفسية تنافس الشيوخ فتشير بأن تنشر على الطلبة ما فيه حاجة الشعور رضا وفساد الخلق صلاح؟ أم هذه كلها ألفاظ لا قيمة لها عند صاحب الكتاب؟ أم ليس هناك عند صاحب الكتاب إلا نفسية واحدة ترمى الى غرض واحد ويكون ما فيه رضا حاجة الشعور وصلاح لفساد الخلق هو عنده نفس ما نشره في حديث الاربعاء؟

إن كان هذا النحو من الحديث هو ما يعنيه صاحب الكتاب بالاصلاح والتجديد وما يريده من الادب الجديد فان حقا على كل من يغار على مستقبل هذا البلد الموصول بمستقبل الادب فيه أن يقاومه ما استطاع قبل أن يصير أمر هذا البلد ، في الادب وغير الادب ، الى فساد لاصلاح معه . واذا كنا قد احتججنا من قبل لوجوب بقاء معاهد اللغة والادب القائمة جنب الجامعة بحجج أهمها ألا يستبد بالادب في هذا البلد فردمًا ، فانا نكرر هنا ما قلناه هنالك ، ونزيد أن ذلك الاستبداد يصير أبشع وأشنع وأقرب أن يصيب مقاتل هذا الشعب الكريم اذا كانت ميول المتحكم في الادب مثل الميول المشرئبة بأعناقها في الشعر الجاهلي وحديث الاربعاء

هذا النوع من الادب ليس إذن مما ترغب فيه أمة تطمح في الحياة وتطمح الى العزة ، وليس فيه من الجدة إلا مخالفة ما كانت درجت عليه هذه الأمة من اكبار الفضيلة واحترام الدين ، وليس فيه من الجديد إلا الجهر بما كان يستسر أهل الشهوات فيها ، والا فهو قديم قديم الشر على وجه الأرض لانه يصور الخبيث مما يجول في نفس الانسان

وصاحب الكتاب قد دل بكتاباتة على أنه ممن يرى اطلاق الفن من قيود الفضيلة فلا يكون هناك على الفنان حرج في أن يصور الرذيلة كيف يشاء بريشته أو بنقاشه أو بقلمه مادام يصورها كما هي . وهو مذهب شاع حديثا في أوروبا وأعان على انتشاره أنه يجد عونًا من الجانب الحيواني من الانسان وأنه وسيلة قوية لنيل الشهرة وجمع المال . ولكنه أيضا مذهب تنزه عنه من أهل كل فن عظامهم ، وحاربه من أهل كل فن زعماء الاصلاح فيه ، أمثال كارليل ورسكن وماتيو ارنولد . ولسنا نذكر من العرب شخصا مخصوصا فان العربية وأدبها إنما قاما حول جماع المسكارم ومنبع الحياة والنور - القرآن

والحديث . واقد كنا نحس دائماً أن ما في كتب المحاضرات كالأغاني والعقد - التي ود صاحب الكتاب في بعض كتاباته لو استغل الأدباء جانبها المجوني - كنا دائماً نحس أن ما فيها من النظرف بهجر القول غريب عن روح هذه اللغة بعد الاسلام ، حقيق ألا يلحق بأدبها . ولا بد أن يحس معنا بهذا كل من استقى هذه اللغة من ذلك المنبع الكريم الفيض . ولعلنا لو تتبعنا تاريخها من هذه الوجهة نجد روح الطهارة يغلب عليها في كل عصر يكون أهله أقرب فيه الى القرآن وروح التمجن والتهاتر يغلب من كل عصر على أكثرهم بجانبه للدين وأبعدهم من القرآن . وهذا شيء لا غرابة فيه في لغة مدينة للقرآن بما لها من وجود ، وبما كان لها من قوة وبيان واعجاز

حرية الأدب

وما نظن صاحب الكتاب حين دعا الى فصل اللغة عن الدين وفصل الدين عن الأدب باسم حرية الأدب الا ناظراً الى ذلك المعنى السابق محاولاً ابطاله عسى أن يخلو له ولأهل مذهبه الطريق فينزلوا من الادب الاباحي حيث يشاءون فلا يستنكر الناس مثل حديث الاربعاء أو الشعر الجاهلي . والا فان ما ادعاه صاحب الكتاب من أن الادب العربي لا يدرس لذاته وإنما يدرس لغيره من فقه أو شرع مغالطة . فانه اذا كان الامر كذلك في أول نهضة اللغة فما هو كذلك الآن . وقد كان الناس لذلك العهد في حاجة كبرى الى باعث قوي يحفزهم الى ضبط هذه اللغة وتحريرها واستنباط علومها والصبر على ما في ذلك كله من مشقة وجهد ، فكان ذلك الباعث القوي هو الرغبة الشديدة في المحافظة على الدين وعلى ينبوع أحكامه أن يستغلق على الناس . فلما فرغ

المسلمون من ذلك وأمنوا على دينهم وكتابه وحديث رسوله تعددت الجهات في دراسة الادب واللغة ، فكان علماء الدين يدرسونهما كوسيلة وعلماء اللغة والادب يدرسونهما كغاية ، ولا يزالون كذلك الى اليوم . وكل منهم مصيب في ذلك ، وكل منهم يخطئ ان حاد عن ذلك . فلا ينبغي للعالم الديني أن يدرس اللغة والادب الا من حيث اتصالهما بعلمه ليستعين بهما على فهم نص أو تفسير آية . ولا ينبغي للأديب والفروني أن يدرس الادب واللغة الا لذاتهما لا لشيء آخر وهما في الواقع لا يفعلان غير ذلك . واذا كان صاحب الكتاب لا يعرف أن الادباء اليوم لا يدرسون الادب وسيلة لتفسير أوقفه ، مع أنهم لا يشتغلون بتفسير القرآن ولا بفقه الدين ، فلسنا ندري ماذا يعرف صاحب الكتاب من حال الأدباء اليوم

ومن غريب ادعاء صاحب الكتاب قوله ان اتصال اللغة بالقرآن والدين يجعلها مقدسة مبتذلة في آن واحد: « مقدسة لانها لغة القرآن والدين » « ومبتذلة لانها لا تدرس في نفسها ولأن درسها اضافي » ص ٥٤ . وهذا مثل آخر من التحاذق الذي لم نعرفه يهدي الا الى خطأ . فانظر الى صاحب الكتاب وهو يجعل اللغة مقدسة مبتذلة ليغرب بذلك على القاريء وهو يعلم أنه في ذلك مخطيء محيل ، وان الفريق الذي يصفه أنه يقدسها هو نفس الفريق الذي يدرسها كوسيلة للدين والتفقه فيه ، وتقديسه اياها يصونها من الابتذال عنده . ويعلم أن الذين يدرسونها ممن لا يشتغلون بالدين لا يدرسونها للدين بالبداية ، فهي عندهم غاية لا وسيلة ، كما هي عند جمهور الأدباء في هذا العصر وفي غير هذا العصر . فليس هناك في هؤلاء أيضاً من يبتذلها إذن ، ولا يكون هناك تقديس وابتذال الا عن طريق الفرض والخيال في ذهن صاحب الكتاب على أننا نحب أن نعرف متى كان التوصل بشيء ما الى غرض ما من دواعي

الابتدال ذلك الشيء عند صاحب ذلك الغرض ؟ ألم يذكر صاحب الكتاب علوماً شتى كوسائل الى علوم شتى ؟ فصاحب الطبيعة يتخذ الرياضة وسيلة ، وصاحب الحيوان والنبات يتخذ الكيمياء وسيلة ، وهلم جرا . فهل يتصور أن الرياضة مبتدلة عند صاحب الطبيعة ، أو ان الكيمياء مبتدلة عند صاحب الحيوان أو النبات ؟ أم هل يتصور أن الرياضي والكيميائي يُصغّر من شأن الرياضة والكيمياء عندهما أن في الناس من يتوسل بالرياضة والكيمياء الى ما يشاء ؟ ليت صاحب الكتاب تلبث قليلا ، اذن اعرف أن الناس ، نريد المتعلمين منهم ، هم من اللغة اثنان لا ثالث لهما : فريق يدرسها لذاتها وهو فريق جمهور المشتغلين بالأدب ، وواضح أن هؤلاء لا يبتدلونها . وفريق يدرسها وسيلة الى شيء آخر يرضاه ويكبره واتصالها بذلك الشيء الآخر يفيض عليها من الاكبار الذي يحيط به ويحول بينها وبين الابتدال ، كما هو مقتضى القانون النفسي قانون الاهتمام Interest الذي غفل عنه صاحب الكتاب

فليس هناك اذن خطر ي تهدد الادب من هذه الناحية ناحية الابتدال . اما ناحية الاكبار أو التقديس كما يسميه فقد زعم أنها تحول بين اللغة وبين البحث العلمي الصحيح . وتقديسها بهذا المعنى لم يقل به أحد غيره لان الذين يفيضون عليها من التقديس لاتصالها بالقرآن والحديث لم يخطر لهم على بال أن يحظروا على أحد التفقه فيها عن أي طريق من طرق البحث الصحيح ، بل هم يرون مثل هذا التفقه ضرورياً لهم وفرضاً على فريق منهم لانه يعين على ما هم فيه . والبحث العلمي الصحيح لا يستلزم نقداً ولا تكذيباً الا اذا كان هناك ما يستحق النقد والتكذيب . والفقهاء والمفسرون والمحدثون في الاسلام هم من أحرص الناس على تبين ما يستحق ذلك حتى لا يدخل عليهم الباطل في دينهم الذي يقدسونه . والاسلام نفسه يفسخ للبحث الصحيح كل طريق . فليس

على صاحب الكتاب من حرج في أن يسلك في تحليل اللغة مناهج البحث العلمي أو الأدبي الصحيح ، ولكن عليه أن يحسنها قبل أن يسلكها . أما أن يدّعي أنه محسن أياها وهو غير محسن ، أو أن يأتي إلى أقدم ما يقدره الناس من دين أو قرآن أو توراة فيعرض لذلك كله بالوهم والفرض فسيجد دائماً من يؤاخذ على ذلك في العلم وفي الدين

وصاحب الأدب الجاهلي حين كتب هذا الفصل إنما كان يشير إلى ما لقي كتابه في طبعته الأولى من المقاومة ، ومن الاستعانة على مقاومته بالقانون . لكنه هو الذي جنى إذ ذاك على نفسه وعلى كتابه لا الناس . فلو لم يتعرض في تلك الطبعة « للقرآن والتوراة » بما لا يتصل بموضوع البحث من الطعن والقدح جزافاً من غير قرينة ولا دليل ما تحرك أحد لكتابته ، ولظل مجهولاً من أغلب الناس لا يقرأه إلا القليلون الذين يهتمون بالعصر الجاهلي وشعره . وصاحب الكتاب يتأفف لأن هناك من حاول أن يأخذ بذلك ، وهو الآن يسعى جهده باسم حرية البحث وحرية الأدب إلى إزالة هذه القيود التي في القانون والتي لم يُردّها تضيق حرية البحث وإنما يريد بها صيانة الدين أن يجتريء عليه مجتريء ، أو يفسده على الناس مفسد . وليس هناك غير صاحب الكتاب وشيعته من يظن أن كرامة الدين تنافي حرية الأدب أو حرية العلم ، وما نظن صاحب الكتاب يتألم للأدب والعلم ولكن لنفسه التي لا تستطيع مع تلك القيود أن تنزل من القول حيث تريد ، والا فقد اعترف نفسه (ص ٤٦) أن العلم ذاته قد يكون من أبغض الأشياء إليه إذا أكره عليه

/ ومن فكّيه أمر صاحب الكتاب أن يقول « ومالي أدرس الأدب لأقصر حياتي على مدح أهل السنة وذم المعتزلة والشيعية والخوارج وليس لي في هذا كله شأن ولا منفعة ولا غاية علمية ؟ ومن الذي يستطيع أن يكلفني أن

أدرس الادب لا كون مبشرا بالاسلام أو هادما للإلحاد وأنا لا أريد أن أبشر ولا أريد أن أناقش الملحدين» ص ٥٦. كأن هناك من يطلب إليه أن يمدح أهل السنة ويندم من سواهم أو أن يبشر بالاسلام ويهدم الإلحاد ! أليس من الفكاهة أن يرى أن ليس من شأنه التبشير بالاسلام أو هدم الإلحاد ولا يرى أن القدح في الاسلام واذاعة الإلحاد هما أيضاً ليسا من شأنه ؟ فإذا كانت دراسة الادب لهدم الإلحاد تقييداً للأدب فهل دراسته لهدم الاسلام تحرير للأدب ؟ فليدع صاحب الكتاب نصرة الاسلام إذا شاء ، واسكن ليترك معها أيضاً نصرة الإلحاد يسلم له الأدب ، ويستطع إذا أخلص أن يوفق في البحث الى شيء .

أما استناده في تحرير الأدب العربي من سلطان الدين الى ملائمة حاجات العصر العلمية والفنية فهو من نوع ذلك الكلام المبهم الذي يفهم الناس منه شيئاً ويريد به صاحبه شيئاً آخر. ولو أخبرنا صاحب الكتاب ما هي تلك الحاجات العلمية والفنية التي يحول دون قضائها اتصال اللغة بالدين لاستطعنا أن نبدي في كلامه هذا رأياً نصاً. وفي رأينا أن حاجة العصر هي أشد ما تكون الى أدب شرقي نقي من أقدار الرذيلة ومن سموم الإباحة، الى ادب يكون عوناً للشرق عامة ولمصر خاصة على نهضة خلقية قوية تأخذ بناصر هذه النهضة السياسية التي تتحرك بها مصر والشرق اليوم. وهذه اللغة التي أنهضها الدين وعاشت بالقرآن ثلاثة عشر قرناً لا تستطيع الآن أن تقطع ما بينها وبين الدين والقرآن من غير أن تقتل نفسها أو تقتل أهلها وتصبح مضروباً عليها الرق والذل لكل ما لا يمت إليها بمودة ولا رحم. وما حاجة الشرق بل ما حاجة أي شعب الى لغة يصبح أدبها باباً يدخل على الشعب منه العدو ، وكأساً يتجرع الناس بها السموم ؟

ولو كان صاحب الكتاب يريد من النتيجة التي وصل اليها في قوله « فلتكن قعدتنا إذن أن الادب ليس علماً من علوم الوسائل يدرس لفهم القرآن والحديث فقط وإنما هو علم يدرس لنفسه ويقصد به قبل كل شيء الى تذوق الجمال الفني فيما يؤثر من الكلام » ص ٥٧ - لو كان يريد من هذا الكلام ظاهره لما كان بينه وبين أحد من رجال العربية خلاف ولكن علمنا بالنزعة التي ينزع اليها صاحب الكتاب فيما كتب وفيما يكتب تجعلنا نخشى أن يكون أراد بهذا الكلام غير ظاهره ، وأن يكون قد رمى به الى غرض آخر هو تحرير الادب من قيود الاخلاق فلا يكون هناك تخرج خلقي من معنى خسيس ما دام هذا المعنى يورده صاحبه في شكل فني يتذوقه ويلذه من ضعف أثر الاخلاق الفاضلة في نفسه . ولكن الادب ينبغي ألا يستقل قط عن الاخلاق استقلالاً يجعله لا يبالي أوافق رذائلها أم خالف فضائلها ، فإن الله قد خلق الانسان وحدة متماسكة لا أوصالا مفصولة . وإذا كان الخلق الكريم والعاطفة النبيلة والدين الصحيح ضرورياً للانسان فلن يكون لمن يهمله رقي الانسان بد من محاربة كل ما يضعف ذلك فيه ، فثماً كان أو غير فن ، أدباً كان أو تمثيلاً أو تصويراً أو ما تشاء أن تسمي من الفنون

وليس يخالطنا شيء من شك بعد ما قرأنا لصاحب الكتاب في حديث الاربعاء وفي غيره أنه ليس بالرجل الذي يهدي هذه الامة الى أدب خاص بها ، يحتفظ بجميع عناصر القوة فيها ، ويتخلص من جميع عناصر الضعف ، ويجاهد في سبيل ذلك جهده ، فإن هذا التخلص بعد ذلك الاحتفاظ هو ميدان تقدم ذلك الادب الخاص الذي نريده لهذه الامة وهو معراج ترقيه : وإذا حكمنا على صاحب الكتاب وأشياعه بآثارهم فسيكون اثرهم في هذا كله سلباً يغطون ما استطاعوا ، ويخدعون الناس عن ذلك كله ان استطاعوا

تاريخ الأدب

اما تاريخ الادب فليس ادبا بالمعنى السابق وليس فيه من مميزات الامة الا بقدر ما يكتسبه من الادب الذي يؤرخه ، أي ان ما فيه من ذلك انما جاءه بالواسطة لا بالذات . فلا ادب يمثل الامة مباشرة أو ينبغي أن يمثلها . وتاريخه يمثلها لا لذاته ولكن لأنه يؤرخ لشيء يمثلها

ولعل الفرق بين الادب وتاريخه يكون أظهر اذا التمسناه من ناحية صلة كل منهما بالمشتغل به لا من ناحية تمثيلهما الامة . فلا ادب يخرج للناس من ذات نفسه ، فلنفسه الاثر الاول في أدبه ، وخياله مجال واسع لا يحده الا قدرته . أما المؤرخ فهو يخالف الاديب أو ينبغي ان يخالفه في هذين . ففكره وخياله لا ينبغي ان يكون لهما في تاريخه الا القليل ، اذ ينبغي ان يصف الحوادث كما هي ، لا كما يتخيلها او كما تؤثر في نفسه ، فاذا اراد تحليلها وجب ان يقيد خياله بالحقيقة تمام التقييد حتى يخرج للناس تحليلا صحيحا ينطبق على الواقع لا تحليلا خياليا ، وحتى يخرج لهم تحليلا يصل اليه كل مؤرخ أو ينبغي أن يصل اليه لا تحليلا خاصا بالمؤرخ كما تكون القصيدة خاصة بالشاعر . والعنصر الشخصي الذي يغلب على الادب ينبغي ألا يغلب على تاريخ الادب . فهو في الادب مرغوب فيه وفي تاريخ الادب مرغوب عنه . وما الرغبة عنه في تاريخ الادب الا كالرغبة عنه في تاريخ غير الادب . فان اطلق المؤرخ الادبي لشخصيته العنان اخرج للناس ادبا انشائيا لا تاريخا ، وكان الفرق بينه وبين غيره من الادباء الانشائيين انه اختار حياة الشعراء والمكتتاب موضوعا له واختار سواه غيرها من الموضوعات

وفي الحق ان تاريخ الادب لا يختلف عن غيره من التواريخ الا كما تختلف تلك التواريخ فيما بينها . فالمؤرخ الأدبي ، كالمؤرخ السياسي أو الاجتماعي أو الديني أو العلمي ، مادته مفردات الحوادث . يجب أن يحيط بها أولاً كما وقعت ، فاذا أحاط بها وجب أن يفسرها بأسبابها التي سببتها بالفعل . فعمله بعد فهم كل حادثة كما كانت أن يفهم كل عصر كما كان لا كما يشاء ، فاذا ما تيسر له ذلك استطاع أن يقوم بما يتحتم عليه بعد ذلك من فهم الصلة بين العصور كما كانت أيضاً . وما التاريخ في الواقع الا تصوير الماضي في تسلسله كما قد كان . وبالقرب من هذه الغاية البعيدة تتفاوت قيم التواريخ ، لا فرق في ذلك بين تاريخ العلم وتاريخ الادب

واذا قلنا ان تاريخ العلم ليس بعلم وإن سرد كثيراً من حقائق العلم لم يجز لنا أن نقول ان تاريخ الأدب ليس بأدب إلا بشرط أن يفهم من كلمة أدب هنا الأدب الذاتي أو الأدب الانشائي (Creative) الذي تغلب عليه شخصية الأديب . أما اذا فهمنا منها الاداء اللغوي الحسن ارائق كان كثير من التواريخ أدباً حسناً ، لأن كثيراً منها مكتوب بلفظ حسن في اسلوب حسن ، يستوي في ذلك ما كتب برتولويه وتلدن ، وما كتب شرر وما كولي وابن خلدون ، وكانت التواريخ من هذه الوجهة أدباً وصفيّاً تصف الواقع الخارجي كما هو بقدر الامكان

فصاحب الكتاب قد أصاب حين سمي تاريخ الأدب أدباً وصفيّاً . ولكنه اخطأ حين أراد ان يقتصر الأدب الوصفي على تاريخ الأدب اذ يشركه في ذلك كل تاريخ رائق اللفظ رائع الأسلوب . بل يشركه في ذلك كل وصف موجود في الخارج يصور الموجود كما هو من غير ان يصف أثره في نفس الواصف . وصاحب الكتاب قد أصاب ايضاً حين قال ان تاريخ الأدب لا يحسنه

الا اديب ، ولكن كذلك كل علم وكذلك كل فن ، لا يُحسن تأريخه الا واحد من أهله . فليس تاريخ الادب من هذه الوجهة ببدع في التواريخ ، ولا الصلة بين الادب وتاريخه من هذه الناحية بأقرب من الصلة بين أي علم أو فن وبين تاريخ ذلك العلم أو الفن . فليس في أي هذين القولين اذن فصل بين تاريخ الادب وتاريخ غيره من الفنون والعلوم

وقد أراد صاحب الكتاب ان يدل على ان الصلة بين تاريخ الآداب والحياة الادبية اقرب من الصلة بين التاريخ السياسي والحياة السياسية فعقد مقارنة ^(١) بين مؤرخي الثورات ومؤرخي الآداب لم يرافقه التوفيق فيها بدأها بقوله انه يفهم حق الفهم « ان الثورة الفرنسية شيء وتاريخ هذه الثورة شيء آخر » ، و « ان الحركة البرتستانتيية شيء وتاريخها شيء آخر » ، وانه لا يستطيع ان يعد « تاريخ الثورة الفرنسية ثورة ولا تاريخ الحركة البرتستانتيية حركة برتستانتيية » ، بل هو يفهم حق الفهم « ان يضع تاريخ الثورة ويتقنه اشد الناس بغضاً للثورة وان يضع تاريخ الحركة البرتستانتيية ويتقنه اشد الناس انصرافاً عن الحركة البرتستانتيية » . قدم هذه المقدمات ثم عقب عليها بقوله « ولكن الامر في تاريخ الادب ليس على هذا النحو . فأنت توافقني على ان من المستحيل ان يؤرخ الآداب غير الاديب كما ارخ الثورة غير الثائر وكما يستطيع الملحدون ان يؤرخوا الديانات » . وليس في هذا كله تفرقة بين تاريخ الادب وتاريخ السياسة ولا قرينة على ان احد التاريخين اقرب الى الحياة التي يمثلها من التاريخ الآخر ، وما الامر في هذا كله الا سوء مقارنة وسوء استدلال

أما قوله إن تاريخ ثورة ما سياسية أو دينية ليس هو نفس الثورة فصحيح

طبعاً ، ولكن كذلك الحال في الأدب وتاريخه . فتاريخ الأدب غير الأدب . نفسه وتاريخ الأدباء غير الأدباء : تاريخ جرير وبشار غير جرير وبشار ، وتاريخ خصومة جرير والفرزدق غير خصومة جرير والفرزدق . ولكن سوء المقارنة يتمثل في قوله إن من المستحيل أن يؤرخ الآداب غير الأديب كما يؤرخ الثورة غير الثائر ، فإن الثائر الذي اشترك في الثورة لا يقابله الأديب الذي يكتب تاريخ الأدب وإنما يقابله الأديب الذي هو موضوع التاريخ ، هذا اشترك في الأدب المؤرخ له وذلك اشترك في الثورة المؤرخ لها . أما المؤرخان فموقفهما في الحالين واحد : هذا لم بالأدب خبير بحوادثه وروحه وذلك لم بالثورة خبير بحوادثها وروحها ، وهذا في العادة لم يشترك في الأدب الخاص الذي يحاول أن يكتب تاريخه ، ولعله لم يشهد عصره ، وذلك في العادة لم يشترك في الثورة الخاصة التي يكتب تاريخها ، ولعله لم يشهد عصرها . فليس هناك فرق بين المؤرخين أو بين التاريخيين من هذه الناحية وإن ظن صاحب الكتاب أنه قد كشف عن فرق كبير . والذي جعله يخطئ سبيل المقارنة هنا هو اهماله القاعدة المنطقية البسيطة التي تقتضي بتجنب المشترك في الأقيسة والمقارنات إن أمكن ، فإن لم يمكن وجب تمثيل مدلول اللفظ المشترك تمثلاً واضحاً في كل موطن من موطن استعماله . إلى هذا نبه پاسكال وإلى هذا نبه الغزالي قبل پاسكال . ولكن صاحب الكتاب غفل عما نبه اليه فاستعمل لفظاً واحداً مشتركاً بين مدلولين وعنى به أحدهما حين كان يلزم أن يعنى به الآخر . استعمل لفظ الأديب المشترك بين الأديب المؤرخ له والأديب المؤرخ ، واستعمل لفظ الأدب المشترك بين الأدب الذي هو موضوع التاريخ وبين التاريخ نفسه الذي سماه صاحب الكتاب أدباً وصفيّاً . وأراد من اللفظتين في الحالين معناهما الثاني حين كانت المقارنة تقتضي أن يريد

معناها الأول فكان من زلله فيها ما ذكرناه لك آنفاً . أما ما قاله غير ذلك من أن الملحدين في دين يستطيعون تأريخ ذلك الدين وأن أشد الناس بغضاً لثورة ما يستطيعون تأريخ تلك الثورة فصحيح أيضاً ولكن على أن يخرج التاريخ من تحت أقدامهم قد ضل كثيراً من الحقيقة ولعبت به الأهواء

وكما أخطأ صاحب الكتاب في نتيجة تلك المقارنة أخطأ في تعليل تلك النتيجة بقوله « ذلك لأن تاريخ الأدب لا يستطيع أن يعتمد على مناهج البحث العلمي الخالص وحدها وإنما هو مضطرب معها إلى الذوق . هو مضطرب معها إلى هذه الملكات الشخصية الفردية التي يجتهد العالم في أن يتحلل منها » فإن من الخطأ أن يعتقد معتقد أن الملكات الشخصية التي يجتهد العالم أن يتحلل منها يسوغ لمؤرخ الآداب أن يعتمد عليها ، فضلاً عن أن يكون مضطرباً إليها . إن العالم لا يجتهد أن يتحلل إلا مما يمكن أن يفسد عليه صحة المشاهدة وصحة الاستنتاج ، فهو يجتهد مثلاً أن يتحلل من هواء فلا يتردد في نبد فرض أو نظرية تعلق بها أو تعب فيها إذا ناقضتها حقيقة واحدة . وكذلك يتحتم على مؤرخ الآداب وعلى مؤرخ غير الآداب أن يتحلل من هواء فلا يحمله ميله إلى شخص أو عصر أن يكبره بغير الحق ولا يحمله كرهه ثورة أو أمة أن يضع منها بغير الحق . وكذلك الحال بينهما من حيث الاستعانة بالخيال . فالعالم لا يستعين بخياله إلا إذا كان في مشكلة يلتبس منها مخرجاً . فإذا تخيل مخرجاً وجاء وقت امتحانه لينظر أهو مخرج حق أم مخرج باطل . نعى الخيال جانباً ولم يرض في تمحيص ما تخيله إلا بالبرهان . وكذلك المؤرخ ، أدبياً كان أو غير أدبي ، ينبغي أن يقيد خياله بالحقيقة تمام التقييد وألا يعتقد مما تخيل إلا ما قام البرهان عليه

مطالعة الذوق في تاريخ الأدب

بقيت مسألة الذوق وعمله في تاريخ الأدب . صاحب الكتاب يرى فرقا بين تاريخ الأدب وتاريخ غير الأدب أن تاريخ الأدب أدب في نفسه « لأنه يتأثر بما يتأثر به مآثور الكلام من الذوق وهذه المؤثرات الفنية المختلفة » وأداه ذلك الى أن يقسم الأدب الى انشائي ووصفي وأراد أن يبين صلة ما بين الأدب الوصفي وتاريخ الأدب فيجعل التاريخ جزءا من الأدب الوصفي مرة وجعله كل الأدب الوصفي مرة أخرى . جعله جزءا اذ يقول عن الأدب الوصفي ص ٣١ « وهو يتناول هذا الأدب الانشائي مفسراً حيناً ومحللاً حيناً ومؤرخاً حيناً آخر » وجعله كلاً اذ يقول بعد سطر فقط من القول الأول « وأما الادب الوصفي فهو ما اتفق المحدثون على أن يسموه تاريخ الآداب » ولسنا ندري سر هذا التناقض ولا بأي القولين يستمسك صاحب الكتاب عند الاحراج

اذا أخذ صاحب الكتاب بالقول الثاني وكان الادب الوصفي هو تاريخ الآداب كان قوله من ص ٣٢ « إن الصلة بين الادب الوصفي والادب الانشائي تشبه أن تكون كالصلة بين الفنون الطبيعية والرياضة وعلومها » معناه أن الصلة بين تاريخ الأدب والأدب الانشائي تشبه أن تكون الصلة بين الفن وعلمه أي أن تاريخ الأدب يشبه أن يكون علماً للأدب يحاول فيه العقل الانساني « أن يستخلص من هذه الفنون الأدبية أصولها وقواعدها وأن يصوغ نظرياتها وأن يصبها في هذا القالب العلمي التعليمي معاً » ص ٣٢ ولم يقل أحد قبل الاستاذ إن تاريخ الأدب يحاول أن يكون للأدب علماً يستخلص أصوله

وقواعده فيستوي هو وعلوم البلاغة من معان وبيان وبديع ويصبح أمثال « دلائل الاعجاز » و « أسرار البلاغة » و « الصناعتين » كتباً في تاريخ

الادب لا في علم الادب ونقده من حيث هو أدب !
وإذا أخذ صاحب الكتاب بالقول الأول فكان تاريخ الأدب جزءاً فقط من الادب الوصفي ، وكان نقد الأدب من حيث هو أدب جزء الأدب الوصفي الآخر ، سَلِمَ صاحب الكتاب من الخلف الذي أوقعه فيه قوله السابق ، وبطل قوله بتأثر تاريخ الأدب « بما يتأثر به مآثور الكلام من الذوق ومن هذه المؤثرات الفنية المختلفة »

وفي الحق ان تاريخ الأدب ليس مضطراً كما يقول صاحب الكتاب الى الاعتماد على ذلك الذوق الشخصي الذي زعم . وهو والتواريخ الاخرى في هذا سواء . فالمقدار المسموح به في تاريخ الآداب من الذوق الشخصي لا يكاد يختلف عن المقدار المسموح به في تاريخ غير الآداب . فله مؤرخ في هذا وذلك ذوقه في اختيار مادته وترتيبها ، وله ذوقه في الاسلوب الذي يعرض فيه تلك المادة بحيث لا يعوق شيء من ذلك عن غرض التاريخ . لكن الى هنا تنتهي حريته في استعمال ذوقه الشخصي لانه مقيد بعد ذلك تماماً بالواقع بقوانين المنطق في الاستدلال على الواقع ، لا يباح له أن يخالفه أو يخالفها في شيء



عمل النوق في تاريخ الادب

على أن هذا ليس معناه أن الذوق لا عمل له قط في تاريخ الأدب من حيث هو تاريخ . فإن له فيه عملاً اختص تاريخ الأدب به أغفله صاحب الكتاب ونريد الآن أن نتناوله بتبيين

ذلك أن لكل كاتب أو شاعر روحاً خاصاً يتمشى في أكثر كتاباته من ثمر أو شعر بحيث لو أكثر مكثراً من قراءة كاتب أو شاعر وتذوق أدبه تربى لديه ذوق خاص بذلك الكاتب أو الشاعر يدركه به كلما رآه . فإذا أكثر المشتغل بالأدب من قراءة المتنبي وأبي العلاء مثلاً ، أو حافظ وشوقي ، أو ما كولي ورسكن ، استطاع أن يدرك بما عرف أنه لهم ما لم يعرف بمجرد قراءته أو سماعه كأنما صار لكل منهم عنده مذاق خاص ، أو كأنما انتقل إليه جزء من الذوق الذي كان لكل منهم وامتازت هذه الأجزاء عنده فصار كل منها يدل على الأصل الذي انشق عنه وانتمى إليه

ولا شك أن ذوقاً كهذا كان مما أعان الزاوة والشعراء والنقاد الأقدمين على إدراك الدخيل في شعر شاعر بعينه أو كتابة كاتب بعينه ، ولعله هو الذي دل الأصمعي على البيت :

أنبضوا معجس القسي وأبرقنا كما ترعد الفحول الفحول
من بين أبيات قصيدة المهمل^(١) :

بت ليلى بالانعمين طويلاً أرقب النجم ساهراً أن يزولا
كيف أهدا ولا يزال قتيل من بني وائل يُنسى قتيلاً

فأختره من بينها وقال عنه أنه موضوع ^(١) . وذوق كهذا هو من غير شك الذي جعل بشاراً ينكر البيت :

وانكرتني وما كان الذي نكرت^٢ من الحوادث إلا الشيب والصلما
حين عرض عليه منسوباً إلى الأعشى فقال : أنه لا يشبه كلام الأعشى ^(٣)
فهذا عمل للذوق في تاريخ الأدب لا يستهان بقيمته إذا أحسن استعماله

هذه الذوق المكتسب غير الذوق الشخصي

لكن علينا أن نحذر هنا زلة كآتي زلها صاحب الكتاب حين استعمل كلمة الأديب بمعنىين مختلفين في مقام واحد فلا ندع كلمة الذوق في عبارتنا الماضية تمر مطلقة من غير تقييد فإنها إذا أطلقت دلت على الذوق الشخصي الناشيء عن شخصية الفرد نفسه ، والذي يتجلى عند كل فرد فيما يلد وما يكره وما يفضل والذي عنه يصدر فيما يقرأ وما يكتب فتكتسب كتاباته ذلك الروح الخاص الذي يلزم كتابة كل أديب له ذات أدبية مستقلة . ولكن الذوق بهذا المعنى غير الذوق المكتسب أو قل غير الملكة المكتسبة من اكتثار قراءة كاتب بعينه أو شاعر بعينه والتي تدل مكنسها على ذلك الشاعر أو الكاتب إن قابله في كتاب

التفريق بين الذوق المكتسب والذوق الشخصي أو الذاتي

ولعلنا نقرب للقاريء أمر التفرقة بين الذوقين إذا قلنا ان المراد بالذوق الشخصي المؤرخ أو الناقد هو ما يقابل الذوق الشخصي في المؤرخ له أو

المنقود . ففي مثل بشار والاعشى كان لبشار ذوق شخصي أو طبيعي يتجلى في شعر بشار وكان للاعشى ذوق يقابله يتجلى في شعر الاعشى . لكن بشاراً اكتسب مما حفظ ودرس للاعشى خبرة بشعر الاعشى أو قل جزءاً من ذوق الاعشى أمكنه أن يدرك به أن بيتاً مخصوصاً نسب الى الاعشى لا يشبه كلام الاعشى . فهذان الذوقان ممتازان في بشار أحدهما يلزمه فيما يقول من شعر والثاني قلما يستعمله الا عند الكلام على الاعشى خصوصاً عند تمييز شعره من شعر غيره

ولسنا نجعل أن ذوق بشار الخاص قد تأثر بما أحب أو كره مما قريء عليه للاعشى وغيره . لكن ما استفاده من ذلك قد فقد شخصيته وتحول الى جزء من ذوق بشار كما يفقد الغذاء شخصيته ويتحول الى جزء من الحيوان أو النبات الذي يطعمه ، في حين أن ذوقه المكتسب من مطالعة شعر الاعشى ظل عنده مستقلاً مكنوناً يشعر به بشار حين يستعين به على نقد شعر أهو للاعشى أم ليس له ، كما فعل في المثل الذي ذكرناه عن ابن سلام

هذا فرق . وهناك فرق آخر بين الذوقين يحسن أن نذكره زيادة في الايضاح هو أن الذوق الذاتي لشخص ما واحد لا يتعدد وإن جاز أن يتطور كما يتطور الكائن الحي ، في حين أن الذوق المكتسب يمكن أن يتعدد ، اذ يستطيع الاديب أن يدرس أكثر من كاتب أو شاعر ويكثر من قراءة كل كاتب أو شاعر يدرسه فيفيد من كل منهم ذوقاً يعرفه به

وفرق بين الذاتي والمكتسب أهم من هذا هو أن الذوق المكتسب من شاعر أو كاتب ما يستطيع أن يكتسبه أكثر من أديب واحد إذا أكثر كل منهم قراءة ذلك الكاتب أو الشاعر . فهذا تعدد في الذوق المكتسب ولكن عكس التعدد الاول ، ففي الاول كان المكتسب واحداً وتعدد المكتسب منهم

وهنا توحد المكتسب منه وتعدد المكسبون

هذا النوع الأخير من التعدد أهم كثيراً في تاريخ الأدب وأنفع من النوع الأول لان فيه ضمناً حسناً لصحة الحكم المبني على هذا الذوق المكتسب فان التحقيق الادبي يقتضى أن يكون هناك طريق يعرف به جودة الذوق المكتسب من كاتب أو شاعر ما عند ناقد ما ، ويعرف به صحة ما يصدره ذلك الذوق من حكم . والتحقيق يجد مثل هذا الضمان فيما يكون هناك بين أهل الذوق المكتسب الواحد من الاختلاف أو الاتفاق في حكمهم بذوقهم على صحة نسبة قول ما الى الكاتب أو الشاعر الذي اكتسبوا منه ذلك الذوق فذلك الذوق المكتسب له إذن عمله وقيمته في النقد الادبي التاريخي . أما الذوق الشخصي فان موقف المؤرخ الادبي منه كموقف العالم يجب أن يتحلل منه ما استطاع

موقف صاحب الكتاب من الذوقين

لكن صاحب الكتاب لم يُعَنَّ بالفرقة بين هذين الذوقين وعكس الأمر فحكم الذوق الشخصي الى حد كبير في التاريخ الادبي واغفل الذوق المكتسب اغفالا . صحيح انه أشار فيما بعد (ص ٤٧) الى استخلاص ما في شعر الشاعر المدروس « من خصائص لغوية أو نحوية أو بيانية » وهذا طبعاً طريق مهم لامتحان صحة نسبة قول الى أديب معروف ولكنه طريق آخر غير طريق الذوق المكتسب : هذا يتعرف روح الشاعر التي تذاق ، وذلك يتعرف الخصائص التي ترى . هذا سريع لا يكاد يحتاج من الزمن إلا الى ما يسمع بمجرد القراءة أو السماع ، وذلك بطيء يحتاج الى عمل وإلى زمن يُتسمع

لأن يعرض القول فيه على تلك الخصائص واحدة بعد أخرى . وبشار حين أنكر بيت الاعشى أنكره بذوقه ، ولعله لو كان سئل لماذا لما استطاع أن يجيب . ولو أراد أن يعرض ذلك البيت على ما كان يعرفه من خصائص كلام الأعشى لاحتاج الى زمن وتفكير ، ثم لعله لم يكن يظفر بعدهما بشيء يمكن الاعتداد به ، لأن خصائص الشاعر الغوية أو النحوية أو البيانية لا تظهر في كل بيت من أبياته .

فصاحب الكتاب قد أهمل الذوق المكتسب ومكانته في التاريخ الأدبي إهمالا واستبدل به الذوق الشخصي وجعله أساساً لشيء سماه المقياس الأدبي لتاريخ الأدب .



مقاييس التاريخ الادبي

وقد جعل مقياسه الادبي ثالث مقاييس ثلاثة : اولها سياسي زعم أن رجال الادب في مصر يأخذون به ، وثانيها علمي نسبه الى سانت بيث وتين وبرنتير

وقد استعمل صاحب الكتاب كلمة مقياس بالاضافة الى تاريخ الادب من غير أن يحدد معناها . وعبثا تحاول أن تجد لها معنى واحدا فيما كتب صاحب الكتاب حولها . والحق أن هذه التسمية استلقتنا في شيء من دهشة واستغراب . التاريخ مقاييس ؟ وأي مظهر من مظاهره أو عنصر من عناصره يمكن أن يقاس ؟ الرقي والانحطاط ؟ أم التقدم والتأخر ؟ أم القوة والضعف ؟ أم العدل والجور ؟ أم العلم والجهل ؟ أم صحة التاريخ نفسه وسقمه ؟ أم صدق الاخبار وكذبها ؟ وهل أفلح التاريخ الادبي حقاً في أن يكتشف مقياساً لشيء من هذا أو لشيء غير هذا ؟ وما هي شروط القياس به والى أي مدى يستطيع أن يقيس ؟ لا تجد جواباً على شيء من هذا في الكتاب ، فلا المقياس محدود ولا المقياس

لقد كان المعقول على الاقل ان يستعمل صاحب الكتاب هذه الكلمة في معنى واحد ، فيكون المقياس من التاريخ الادبي شيئاً واحداً وان اختلف المؤرخون في طريق قياسه ، فقوم يقيسونه بمقياس سياسي ، وآخرون بمقياس علمي ، وصاحب الكتاب بمقياس أدبي . وصاحب الكتاب يتكلم ويكتب بالفعل كأن المقياس هو شيء واحد حقاً ليس أقل ولا أكثر من التاريخ الادبي بمظهره وعناصره كلها على ما يظهر . لكنك تقرأ ما كتب تحت المقياس السياسي فتجده يتكلم عن قوم يزعم أنهم يقيسون الرقي والانحطاط الادبي

بالرقي والانحطاط السياسى . وتقرأ ما كتب تحت المقياس العلمى فتراه يتكلم عن اناس يزعم انهم يريدون أن يجعلوا تاريخ الادب علما . فواحد يبحث عن قوانينه هن طريق استقراء الكتاب والشعراء ، وآخر يبحث عن علله التى كان الكتاب والشعراء من آثارها ، وثالث يخضع الادب لنظرية النشوء والارتقاء ويحاول أن يبحث عن أصل الآداب المختلفة كما حاول دروين أن يبحث عن أصل الانواع . وهذا يمكن أن يكون فلسفة الادب وتاريخه أو علم ما وراء الادب لكن ليس فيه شيء يمكن أن يكون مقياساً للادب وفصاحته أو للتاريخ وصحته . فالبون بين غرض هذا الذي سماه مقياساً علمياً وغرض ذلك الذي سماه مقياساً سياسياً بونٌ بعيد

ثم جاء صاحب الكتاب يلتمس مقياساً ثالثاً حين لم يرض المقياسين السالفين - أو بالاحرى حين لم يرض المقياس العلمى اذ المقياس السياسى لا وجود له إلا في مخيلته - فماذا فعل ؟ (أخذ بكل ما قال تين وسانت بيث وزاد عليه شيئاً آخر لقياس شئ آخر غير الذي حاولا قياسه . زاد الجمال الفنى واختار لقياسه الذوق الشخصى وسانت بيث كان يعرف من غير شك أن هناك شيئاً يسمى الجمال الفنى في الادب ، وكان عند سانت بيث من غير شك مقدرة على تدنؤه وطريقة ما لتقديره . وكان المعقول اذا أراد صاحب الكتاب أن يقارن بين نفسه وبين سانت بيث وأمثال سانت بيث أن يوحد الموضوع ويقارن بين الطريقة والطريقة . كان المعقول أن يختار ناحية محدودة من نواحي التاريخ الادبى ويبين طريقة سانت بيث في درس هذه الناحية وقياسها ، ان صح استعمال هذا التعبير ، ثم يأتى بطريقته هو في درس نفس الناحية وقياسها حتى اذا بينها قارن بينها وبين طريقة سانت بيث . ولعله أراد أن يفعل هذا . ولعله يمتد أنه قد فعل هذا . ألم يوحد الموضوع فسمى

المقاييس مقاييس التاريخ الأدبي ؟ ثم ألم يقارن بين طريقتين مختلفتين ، طريقة سانت بيث في دراسة الناحية العلمية من التاريخ الأدبي ، وطريقته هو في قياس الناحية الفنية من الأدب ، فلما اختلفا ولم يكن بد من اختلافهما قال أخطأ سانت بيث !

ولعل من الخير أن نقف عند كل من هذه المقاييس وقفة نحمله فيها بعض التحليل

المقاييس السياسية

لا نريد أن نطيل الوقفة عند هذا المقياس إذ ليس هناك مقياس كهذا ، لا عند من يسميهم صاحب الكتاب أنصار القديم ولا عند من يسميهم أنصار الجديد . لا في المذهب الرسمي في مصر كما يسميه ولا في المذهب غير الرسمي . ولكن تحركت عند صاحب الكتاب شهوة النيل ممن ينافسهم على الأدب حين أراد الكلام عما توهمه أصلا للتاريخ الأدبي فنظر نظرة عجيلى فيما يلتقى على الطلبة في المدارس الثانوية والعالية فوجد فيه تقسيما للأدب يتمشى مع العصور التى جرى العرف بتسميتها الآن عصوراً سياسية فقال إن رجال المذهب الرسمي في مصر ابتدعوا طريقاً في تاريخ الأدب ظنوا أنها ستغير الأدب كله الى آخر ما ابتدع صاحب الكتاب عليهم . « هذه الطريق هي النظر الى الآداب من حيث العصور التى ظهرت فيها وتقسيمها من هذه الناحية الى آداب جاهلية وآداب اسلامية ، وآداب عباسية ، وآداب نشأت في عصر الانحطاط ، ثم آداب نشأت في العصر الحديث » ص ٣٣ . وتقسيم كهذا موجود ولكن تعليقه السياسي ليس موجوداً إلا في مخيلة صاحب الكتاب . ولا عذر لصاحب الكتاب

قط في هذا التخيل لأن أصحاب هذا التقسيم لم يتركوه في حماية من الاسباب التي حملتهم عليه وما كان بينه وبين أن يعرف أن الناحية السياسية لم تكن سوى واحد منها إلا أن يرجع الى ص ١٠ من « الوسيط » ليقرأ فيها :

« لما كان تاريخ لغة أي أمة وأدبها يرتبط كل الارتباط بالحوادث السياسية والدينية والاجتماعية التي تقع بين ظهور أي هذه الأمة ناسب لذلك ولسهولة الدرس وضبطه أن تقسم تاريخ أدب اللغة العربية خمسة أعصر » . هذه الاعصر الخمسة هي عصر الجاهلية ، وعصر صدر الاسلام ويشمل بني أمية ، وعصر بني العباس ، وعصر الدول المتتابعة التركية ، وعصر النهضة الأخيرة الممتدة الى وقتنا هذا . وهو تقسيم ليس بين عصوره تداخل كما تداخلت الآداب الاسلامية والآداب العباسية وكما تداخلت الآداب العباسية وآداب « عصر الانحطاط » في تقسيم صاحب الكتاب الذي نسبه الى خصومه . ثم هو تقسيم طبيعي من الوجهة الأدبية في أربعة من عصوره على الأقل ، الثلاثة الأولى والأخير ، فإن الانقلاب الذي جاء به الاسلام كان انقلاباً أدبياً أيضاً وكانت آيته ومعجزته معجزة أدبية صرفة من وجهة العرب أنفسهم ، من دخل منهم في الاسلام ومن لم يدخل ، فهل هناك أصوب من تقسيم الآداب العربية الى قسمين عامين جاهلية واسلامية ؟

ثم تتابعت الاحداث على العالم الاسلامي نحو مائة وثلاثين عاما انتشر فيها العرب في الارض فأنثروا وتأثروا . وكان من المعقول أن يكون تأثيرهم بطيئاً ولا يظهر إلا بعد زمن طويل يشبه ذلك القرن والنيف اللذين مرا قبل الدور العباسي . والواقع نفسه يظهر هذا المعقول الى مدى بعيد فقد كان الادب في العصر العباسي يختلف عنه في صدر الاسلام - نريد صدر عصر بني

أمية وما قبله - من وجوه عدة مهمة . فهل هناك أقرب الى الصواب من تمييز هذين الطورين من أطوار الادب الاسلامي ؟ ومن الطبيعي أيضاً أن تجعل النهضة الاخيرة عصرًا وحدها ، ويجعل عصر محمد علي مبدأ لها ، وهذا صحيح أيضاً من الوجهة الادبية : فالادب في هذا العصر أخذ يتخذ شكلاً غير شكل الادب قبله وأثرت فيه عوامل لم تكن تؤثر في الذي قبله ، إن أثرت ، إلا من بعد ، أهمها ازدياد اتصال مصر بأوروبا والأخذ عنها للخير أو للشر أو لكليهما . أما العصر الرابع فلمعله المقصود بعبارة « ولسهولة الدرس وضبطه » في تحليل صاحبي الوسيط لذلك التقسيم . فلسنا ندري إذن ماذا ينقم صاحب الكتاب من هذا التقسيم وماذا ينقم من أهله فيه ؟ ثم لماذا ، اذا كان يراه جديراً بأن يتخذ وسيلة للحط منهم والنعي عليهم ، لم يتدع غيره بدلاً من أن يتابعهم فيه أو في أكثره ؟ لقد ألف كتابه في الادب الجاهلي ، وسيؤلف غيره في الادب الاسلامي ، ولقد كتب في حديث الاربعاء عن الادب العباسي ، وقسم الادباء حوالى ذلك العصر الى قدماء ومحدثين ، وهو حتى في هذا التقسيم متابع القدماء أمثال المبرد والاصمعي وعنهم أخذ هذه التسمية

الحق أن صاحب الكتاب كلما تكلم عن معاصريه الذين يشادهم زعامة الادب في مصر غلبه الهوى فلم يطق لهم إنصافاً . فن قبل في النحو انهمهم بانهم لا يحسنون تعليم اولياته مع ان ما في مصر من صحة في الكلام فهو من آثارهم ليس لصاحب الكتاب ومن تابعه منه شيء . وهنا في تاريخ الادب يختلق مقياساً سياسياً وينسبه اليهم ليتذرع به الى انتقاصهم ، فيزعم انهم يقسمون الادب حسب العصور السياسية قياساً للادب بالسياسة . ولو كلف نفسه الوقوف على ما كتبوا الرأى أن الامر على خلاف ما زعم ، وإلا لجعلوا العهد الاموي عهداً وحده ولم يجعلوه جزءاً من عصر صدر الاسلام . ولو أنهم فعلوا

الكان حقاً عليه كؤرخ ان ينظر فاعمل العصور الادبية العامة والعصور السياسية العامة متطابقة في التاريخ العربي

ثم يزعم انهم يقيسون رقي الحياة الادبية وانحطاطها بنمطه في الحياة السياسية ولو كلف نفسه شيئاً من رغبة في انصافهم لرأى في حكمهم على العصر الجاهلي ما ينقض زعمه هذا ، فلنهم يمتدحون ناحيته الادبية امتداحاً ، وينتقصون ناحيته السياسية انتقاصاً ، فلو كانوا يقيسون الادب بالسياسة كما زعم لرأوا العصر الجاهلي منحطاً من الوجهة الادبية كما يرونه منحطاً من الوجهة السياسية . فخذنا مقياس من المقاييس الثلاثة ليس له الا في ذهن صاحب الكتاب وجود

المقياس العلمي

أما ما سماه مقياساً علمياً لتاريخ الادب فلسنا ندرى ماذا أراد به . أراد انه مقياس للتاريخ الادبي كله ؟ إذن فلم يقتصر على شخصية الادباء عند سانت بيث وعلى الجنس والبيئة والزمان عند تين ، وعلى أصل الادب وتطوره عند برنتير ، ان كان صاحب الكتاب قد صورهم حقاً ، ولم يبد جانباً منهم ويخف جانباً ؟ أم أراد أنه مقياس لجانب واحد من جوانب التاريخ الادبي ؟ إذن فلم أضافه الى التاريخ الادبي ولم يصفه الى ذلك الجانب منه ؟ ثم ماذا قصد سانت بيث وتين وبرنتير مما درسوا ؟ أقصدوا أن يقيسوا التاريخ ، كل يقيسه بسطوته ، هذا بشخصية الكاتب أو الشاعر ، وهذا ببيئة الكاتب وما اليها ، وذلك بالتطور الذي طرأ أو يطرأ على الادب إن كان هذا التطور يمكن أن يقاس من غير استعانة بدراسات كالتى درسها سانت بيث وتين ؟ أم قصدوا ، كما هو الواقع ، ان يدرسوا نواحي مختلفة من التاريخ الادبي الفرنسي فدرس هذا الشخصية ، ودرس الآخر تطور الادب بتطور

الشخصيات والعوامل المؤثرة فيها ؟ ألم يكن الحق والامانة يقضيان بأن يبين صاحب الكتاب ماذا قصدوا ؟

ثم الجانب الفني من الادب ، ماذا فعلوا فيه وما موقفهم منه ؟ أقاسوه بمساطرهم تلك ، أم أهملوه ، أم أخرجوه من تاريخ الادب ؟ أم هم قدروه حق التقدير خصوصاً سانت بيثف ، وكان لهم في تقديره طرق وقواعد أدنى الى الصواب من الاعتماد على مجرد الذوق الشخصي ؟ ثم ألم يحاول صاحب الكتاب في اسبوعياته التي سماها حديث الاربعاء أن يقلد سانت بيثف في اسبوعياته ؟ أليس صاحب الكتاب يأخذ بمذهب سانت بيثف وتين ويجعله جزءاً من مقياسه الأدبي أو أساساً له ؟ إذا لم يكن فلسنا ندري معنى لقوله من ص ٤٩ « وربما يفرغ رجل آخر للبحث عن شخصية كاتب أو شاعر أو عالم فيسلك الى ذلك سبلاً مختلفة ، يلتبس شاعره أو كاتبه أو عالمه فيما ترك من الآثار ويلتمسه في آثار غيره من المعاصرين له ويلتمسه في آثار غيره من الذين جاءوا بعده بل يلتبس أحياناً في آثار الذين سبقوه فهدوا لوجوده وتفوقه وأعدوا المؤثرات المختلفة التي عملت في تكوين مزاجه وطبعه . ثم يجتهد في تحقيق الصلة بينه وبين عصره وبيئته وجنس وفي تحقيق ما بينه وبين هذه المؤثرات من تفاعل » فهذا سانت بيثف وتين مجتمعين في رجل واحد ! ورأي صاحب الكتاب في جهود مثل هذا الرجل يتبين من قوله تنمياً للكلام السابق والكلام قبله لم ننقله « ومثل هذا النوع من البحث العلمي الخالص كثير لا يكاد يبالغه الاحصاء ، هو الزهرة الحقيقية لجهود اللغويين والباحثين عن الأدب وتاريخه وعلى هذه الجهود الخصبه في حقيقة الأمر ... يقوم التاريخ الادبي الصحيح » إذن فما معنى قوله من ص ٥٥ « مهما يكن من شيء فنحن مضطرون الى أن نعدل عن هذا المذهب العلمي كما عدلنا عن ذلك المذهب السياسي وأن نلتبس

لنا مذهباً آخر غيرهما ؟ الحق ان صاحب الكتاب لم يعدل عن ذلك الذي سماه مذهباً علمياً ولكن قد أخذ به كل مأخذ كما رأيت ، وبني عليه مقياسه الأدبي الذي نريد الآن أن نقف وقفة قصيرة عنده

لكننا قبل أن نترك هذا الذي سماه المقياس العلمي نحب أن نسأل صاحب الكتاب لماذا اقترح مقياسه العلمي من رجال من المدرسة الفرنسية وحدها ؟ أليس لهذا المقياس أنصار من غير هذه المدرسة وهل قبله أنصاره هؤلاء كما هو ؟ أليس هناك في العالمين من اقترح مقياساً علمياً آخر أو عدل هذا المقياس ؟ وماذا فعلت المذاهب الأدبية الأخرى من الألمانية والإنجليزية وروسية مثلاً ؟ أليس لها في دراسة تاريخ الأدب طرق ، وفي الجمال الأدبي آراء ؟ وهل درس أستاذ الأدب العربي في جامعتنا وجهات هذه المدارس المختلفة استعداداً لهذا الجهاد في سبيل تجديد تاريخ الأدب العربي ؟ وهل يمكنه أن يؤكد لتلاميذه أو لغير تلاميذه أنه قد فعل ، وأن تلك الدراسة قد أدته الى ذلك المقياس الأدبي الذي يقترحه على الناس ؟

المقياس الأدبي - ربيعاً الى مسألة الذوق

(لكن مقياسه الأدبي لتاريخ الأدب ليس عليه من مثل تلك الدراسة أثر . فهو عبارة عن مذهب العلميين الفرنسيين زائداً مذهب صاحب الكتاب في الذوق الشخصي . وما نظنه أراد بهذا المقياس الا أن يفتح الطريق لذوقه هو يحكمه في الأدب العربي وتاريخه كيفما شاء

ولصاحب الكتاب في الاحتجاج لتحكيم الذوق الشخصي في التاريخ الأدبي طريق طريف لا بأس من الامام به أو ببعضه . يرى صاحب الكتاب

أن لا بد من تحكيم الذوق الشخصي لأن الذين حاولوا التخلص منه من مؤرخي الآداب لم يستطيعوا منه تخلصاً ! وضرب سانت بيث مثلاً وترك تين . فسانت بيث في رأيه « لم يستطع أن يمحو شخصيته ولا أن يخفف منها » ص ٤٣ ، ويحدثك أنك تستطيع في غير مشقة ولا عناء أن تعرف « انه كان متأثراً بالحب في هذا الفصل وكان متأثراً بالبغض والحسد في ذلك الفصل » ص ٤٣ . وقد يكون ما يحدثك به المؤلف صحيحاً . قد يكون سانت بيث قد نسي أوليات مذهبه العلمى في كتابة التاريخ فتأثر بالحب والبغض والحسد فيما كتب من تاريخ ، أو بالأحرى فيما حاول أن يكتب منه ، اذ ليس تاريخاً ذلك الذي يتأثر فيه كاتبه باهوائه عامة وبالحسد خاصة . فان الحب والبغض في التاريخ قد يمكن الاعتذار عنهما في بعض الأحيان ، ففي التاريخ ما هو جدير بالحب لنبله ، وفيه ما هو جدير بالبغض لدنائه ، وقد لا يستطيع المؤرخ كتمان حبه ما هو نبيل وبغضه ما هو ذئب ، وقد لا يكون من الخير هذا الكتمان . أما الحسد فلسنا نعرف وجهاً يمكن الاعتذار به عنه ، ولسنا نعرف كيف يمكن أن يكتب التاريخ حسود — قد يكون سانت بيث متأثر اذن بهذا كله فيما حاول أن يكتبه من تاريخ . وقد يكون ماتيو ارنولد قد أخطأ الحكم حين سمى سانت بيث أمير النقاد لانصافه — فيما اتصف به — بالترفع في النقد عن أهوائه . ولكن غريب أن يتخذ صاحب الكتاب ذلك حجة لتسويغ التأثر بالاهواء في النقد التاريخى أو غير التاريخى بدلا من أن يوجب على المؤرخ أن يرمى الى التخلص من أهوائه ، فان ضعف عن ذلك مرة قوى عليه أخرى ما دامت النية موجودة والجهاد متصلاً ، ونسيصحيح عند القوة مافرط منه عند الضعف . إن المؤرخ الذي يرمى الى التخلص من أهواء نفسه يعرف على الأقل طريق

التاريخ . فهو مؤرخ بالنية ، واذا دام الجهاد في سبيل هذه النية فسيصير مؤرخاً بالفعل . أما ذلك الذي يحكم أهواءه ويطلق العنان لما يسميه ذوقه فما نظنه من التاريخ والمؤرخين في شيء

وحجة أخرى لصاحب الكتاب في الاحتجاج للذوق أن مؤرخ الآداب ان استطاع ان يبرأ من شخصيته وذوقه « فأول نتيجة لهذا أن يصبح تاريخ الآداب جافاً بغيضاً وأن تنقطع الصلة التامة بينه وبين الادب الانشائي وأن يصبح جديداً لا يحب هذا الأدب الانشائي الى القراء ولا يرغبهم فيه ، بل أن يصبح جديداً لا يميل الناس الى قراءته هو » وهي حجة لم يكن سانت بيث وماتيوارنولد يعرفانها على ما يظهر ، ولعلها - لو امتد بهما الاجل وكان لكتاب الادب الجاهلي شرف وقوفهما عليه - كانت تظفر منهما بابتسامة أو بالوعة عين

أما الصور التاريخية التي تركاها فلسنا نشك في أنهما اجتهدا في أن يجعلها طبق الحقيقة ، لا طبق ذوقهما . واذا اجتهد مثلهما في هذا أصاب من الحقيقة أكثرها . والقليل الذي يخطئه منها بخطئه لا بهواه ولكن بما خفى عنه من تفاصيلها . وأما جمال تلك الصور الأدبية فصاحب الكتاب يكبره في سانت بيث حتى لقد اندهل به عن تاريخيتها . أما فيما صور ماتيوارنولد فانا نظنك تستطيع أن تتأمله بنفسك وتمتدق مثلاً من الادب العالي النقي اذا قرأت مقالاته في النقد Essays in Criticism . فهذان كبيران من كبراء الادب كتبوا ما كتبوا وصورا ما صوروا لم يغير هواهما ولا ذوقهما من الحقيقة التي كانت بين أيديهما شيئاً ، لأنهما قيدها بها فلم يجعلها له سبيلاً الى تغييرها . ومع ذلك فلن نجد فيما أرسخا جفافاً ، وان تزداد اليه الاميلاً . يؤنسك الى مادته علمك انها جاءتك على يد من يدين بصيانتها عن ذوقه وهواه ، ويروك من أسلوبه ما يروك من أسلوب الاديب المقتدر . فهما بتقييدهما شخصيتهما في المادة ،

اطلاقهما إياها في الأسلوب ، قد اتحفاك بالحقيقة فيما عرضا عليك من المعاني
 واتحفاك بالفن في طريقة عرضها عليك . (وما انظن صاحب الكتاب كان يسيء
 تقدير سانت بيث كمؤرخ وناقد لو أنه احسن فهم مذهب سانت بيث من
 ناحية ، وضبط من وهمه وخياله هو من ناحية أخرى . ولو فعل لعرف أن
 سانت بيث حين اكبر الحقيقة وجعلها غاية النقد والتاريخ الأدبي لم يُرد أن يخرجها
 للناس في صيغ جبرية أو رموز كياوية ، ولم يجبر على الأديب الناقد أو الأديب
 المؤرخ أن يتبع ذوقه في الأسلوب الذي يعرض به تلك الحقيقة على الناس .
 فإذا كان الناقد أو المؤرخ ، مع صدق نظره وأمانته وتمكنه من مادته ، مقتدرًا
 على الادب أخرج للناس أدبًا وصفيًا كبيرًا يجمع بين الحقيقة التاريخية والروعة
 الأدبية . أما اذا ركب ذوقه وجعله مقياسًا لحقائق الادب وتاريخه فقد يستطيع
 أن يخرج للناس أدبًا انشائيًا ولكنه لن يخرج لهم تاريخًا

وينحش صاحب الكتاب على الصلة بين تاريخ الادب والادب الانشائي
 أن تنقطع بل قد أيقن بانقطاعها اذا أخذ في تاريخ الادب بمذهب العلميين !
 وما مذهبهم إلا الاجتهاد في ادخال نزاهة العلم ودقته في التاريخ . فهل هذه
 النزاهة والدقة مما يؤدي حقًا الى انقطاع صلة ما بين تاريخ الادب والادب ؟
 لقد كان المعقول أن هذه النزاهة والدقة يعينان تاريخ الادب على تصوير ماضي
 الادب كما هو وتقدير آيات الادب كما هي ، إن كان مثل هذا التقدير من عمل
 التاريخ . وكان المعقول أن ينحصب التاريخ بذلك كله ولا يجذب . ولكن
 صاحب الكتاب ينحش منهما على تاريخ الادب أن يجذب بهما . ينحش ، اذا
 استطاع المؤرخ أن يبرأ من ذوقه وشخصيته ، على تاريخ الادب « أن يصبح
 جديبا لا يجذب هذا الادب الانشائي الى القراء ولا يرغبهم فيه بل أن يصبح
 جديبا لا يميل الناس الى قراءته هو » كأن الاجداب في التاريخ الأدبي عنده

أن يقل قراؤه لا أن نقل حقائقه ، فإن انعكست الآية فكثير القراء وقلت الحقائق كان ذلك عنده على ما يظهر إخصابا . وقد صدق . فهو إخصاب ، ولكن للمؤرخ لا للتاريخ

على أننا نرى أن ليس من شأن التاريخ الأدبي أن يرمي إلى تحبيب الأدب الانشائي إلى الناس فإنه إذا عجز الأدب الانشائي عن أن يحجب نفسه اليهم فما نظن التاريخ الأدبي بمفلح في تدارك ذلك منه)

اضطراب موقف صاحب الكتاب ازاء الذوق

على أن صاحب الكتاب مضطرب حائر ازاء هذا الذوق الذي جعله فصلا بينه وبين أمثال سانت بيث . فبينما هو متعصب له ، زار على العالميين الذين يقصونه عن التاريخ ، جازم بانهم لم يوفقوا إلى اقصائه ولا يمكن أن يوفقوا « لا شيء إلا لما (قدمه) من أن تاريخ الأدب لا يستطيع أن يكون موضوعيا صرفا وإنما هو متأثر أشد التأثير وأقواه بالذوق وبالذوق الشخصي قبل الذوق العام » ص ٤٣ - بينما هو يؤكد هذا إذا به يدرك أن هذا الغاء للتاريخ وعرض لجميع الأدباء على مقياس واحد متغير بتغير المؤرخين ، فاختزل رأيه السابق اختزالا حتى لم يكده يبقى منه شيئا ، ورجع في صفحتي ٤٦ و ٤٨ عما قاله وقرره في ص ٤٣ وعبر عن ذلك الرجوع بكلام حسن اذ يقول :

« ونحن لا نطمئن إلى أن يكون هذا التاريخ فنا كله لان ذلك يحول بينه وبين أمرين لا قوام له بدونهما : أحدهما الانصاف ، وما رأيك في مؤرخ للأدب يدرس الشعراء والكتاب فلا يتأثر في هذا الدرس ولا فيما يتهيأ إليه من النتائج إلا بذوقه وميله وهواه ؟ وهل تظن أن من الميسور ان يطمئن

الانسان الى كاتب يتخذ ذوقه وحده مقياسا للاذواق جميعا ، ويتخذ هواه وحده وسيلة الى افناء الشخصيات جميعا ، وهل تظن ان مؤرخا كهذا ينتج في تاريخه غير نفسه أو يعرض عليك صورة غير صورته ؟ « هذا كلام حسن واضح وبقي أن نسأل الاستاذ بماذا يقيّد الذوق حتى يتقي هذا كله ؟ بالحقائق وبمناهج التحصيل ؟ إذن فقد رجع عن مذهبه الى مذهب العلميين . أم بغير الحقائق ؟ إذن فقد جعل التاريخ بمذهبه فنا كله أو شرا من ذلك وجرى في التاريخ الادبي مع الخيال . أما قول صاحب الكتاب تنميا لعبارة السابقة « انى احب أن اتبين في تاريخ الآداب ذوق المؤرخ وشخصيته ولكنى احب ان اتبين الى جانبهما أذواقا وشخصيات أخرى هي أذواق الكتاب والشعراء وشخصياتهم . بل انا احب ان اتبين هذه الأذواق والشخصيات قبل ان اتبين ذوق المؤرخ وشخصيته ، ولا احب ان أرى المؤرخ نفسه إلا عن بعد ، ولا احب ان يظهر في كتابه إلا في شيء من التلطف وعلى شيء من الاستحياء » فانه أيضا كلام حسن وإن أكثر الاستاذ فيه مما يجب على القارئ . ولكن لا بأس بما يجب الاستاذ ما وافق به الصواب . وهذا كلام صواب في أساسه اذا غض الطرف عن طريقة ايراده . وانت ترى أن الاستاذ صاحب الكتاب قد أحل هنا ذوق المؤرخ وشخصيته المحل الثانى وبوأ شخصيات المؤرخ لهم من الكتاب والشعراء المحل الاول . بل انت ترى انه قد نجى المؤرخ نفسه عن التاريخ فلا يترأى فيه إلا من بعد . وهذا معقول وحق فان مؤرخ الآداب لا يمسك القلم ليؤرخ لنفسه ولكن ليؤرخ لغيره ، فالشخصيات التى ينبغى ان ترى بارزة من التاريخ الذى يكتبه هي شخصيات المؤرخ لهم لا شخصيته . فان بدا من شخصيته شيء وجب ان يكون ذلك عفواً

غير مقصود . واذا راعى المؤرخ ذلك فلن يترأى من خلال تاريخه - إن ترأى - إلا من بُعد . وامام من يريد ان يراه من قرب مؤلفاته في الادب الانشائي ان كان قد الف فيه شيئاً ، فان كان ادبه وصفيّاً صرفاً فحسبه انه يقصد الى وصف الاشياء على حقيقتها فيجيد .

لكن يظهر ان صاحب الكتاب قد أحس في كلامه السابق غموضاً منشؤه فيما نطن ما لمح من تجافٍ بين الميزانين العلمي والقي الذين ود لو استطاع ان يجمع بينهما في تاريخ الأدب والذين كانا يترأيان له منفردين على ما يظهر ، فلما لمحمها مجتمعين أحس ذلك التجافي منهما أو ذلك الغموض فأراد أن يزيله بشرح أو في عبارته المتقدمة فأخذ يبين المسلك الذي يسلكه مؤرخ الأدب في العادة اذا أراد تحقيق ما هو بصدده وأخذ يذكر ما يعتمد عليه المؤرخ من وسائل مختلفة قد تكون لنا اليها عودة ، وهذا ما سماه بالجزء العلمي ، الخالص من التاريخ . فلما أراد تبين عمل الذوق بعد ذلك قصره على النقد الأدبي - لا التاريخي - أي على النقد الذي يحاول ان يبين مواضع الجمال الفني في النصوص الأدبية ، لا النقد الذي يحاول أن يحصص صحة ذلك النص من حيث نسبته الى صاحبه أو يحاول أن يفسر وقائع تاريخ الأدب وحوادثه . وما كتبه في هذا المعنى في صفحتي ٤٧ ، ٤٨ صريح لا يحتمل تأويلاً يتمثل في قوله « أنا إذن عالم حين استكشف لك النص وأضبطه وأحققه وأفسره من الوجهة النحوية واللغوية وأزعم لك أن هذا النص صحيح من هذه الوجهة أو غير صحيح . ولكنني لست عالماً حين أدلك على مواضع الجمال الفني من هذا النص » ص ٤٨ . فهذا أيضاً كلام واضح يؤيد وجهة فهمنا الكلام الأول ولا يترك للذوق الشخصي في تاريخ الأدب موضعاً الا اذا كان تقدير الجمال الفني من عمل تاريخ الأدب . لكن هل هو كذلك ؟ أليس هو معتبراً في العادة عند

جمهرة الأدباء جزءاً من الأدب وباباً واسعاً من أبوابه ؟ ان من عمل تاريخ الأدب طبعاً أن يقارن ويفاضل بين الأدباء ويلحق كلا منهم بطبقته ولكنه يعتمد في هذا على ما يكون الأدب قد أخرجه له في باب النقد من مادة كثيرة . يلم بنقطة في العادة المأمة قصيرة ليتخذها أساساً لترتيب الأدباء فيما بينهم الترتيب الذي يريده . ومهما يكن من أمر النقد الأدبي أهو من الأدب أم من تاريخ الأدب فان صاحب الكتاب بقصره الذوق عليه قد أقصى الذوق عما سواه ، وما سواه هو تاريخ الأدب كله من حيث هو تاريخ

هذا حسن . ولكن كيف يمكن التوفيق بين هذا الرأي الذي يبديه صاحب الكتاب بمثل هذه الصراحة وبين تأكيده من قبل أن تاريخ الأدب متأثر « أشد التأثر وأقواه بالذوق وبالذوق الشخصي قبل الذوق العام » ؟ وإذا كان هذا التوفيق ممكناً وأمكن حمل هذا التأثر الشديد بالذوق على النقد الأدبي فقط فهل كانت وجهة صاحب الكتاب في تقرير وجوب إبعاد الشخصية وتقييد الذوق هي وجهة المؤرخ الذي يريد بما يرى وما يقرر المحافظة على صحة التاريخ ؟

أما الوجهة فقد أخبرنا بها صاحب الكتاب نفسه حين عقب على قوله : « ولا أحب أن أرى شخصية المؤرخ نفسه إلا عن بُعد » بقوله « وإلا فاني انصرف عنه انصرافاً وأزهد فيه زهداً وأحس انه يريد أن يكرهني على ما يحب هو لا على ما أريد أنا ، وقد يكون العلم نفسه أبغض الأشياء الي اذا أكرهت عليه اكرهاً » ١ ص ٤٦ . فهو لم يستبعد شخصية المؤرخ خوفاً على التاريخ ان يدخله الفساد من جراء تدخلها فيه ، ولكن لانه استشعر في قربها مضايقة لشخصيته هو ، وهو يكره أن يقف أحد منه موقف من يريد أن يحمله على شيء أو رأى ولو كان ذلك الشيء حقاً أو ذلك الرأي صواباً . حتى العلم

نفسه قد يكون أبغض الأشياء إليه إذا أكره عليه . كأن صاحب الكتاب يأخذ ما يحب ويدع ما يكره في التاريخ والعلم كما يفعل في طعامه وشرابه ، فإن وافق أحدهما هوأه أمضاه والا رفضه . فالأساس عنده حسب اعترافه الخطير هذا ليس هو الحق ولكن ما يشعر به تلقاء الحق . ليس هو العقل ولكن العاطفة . والعقلية التي عللت ذلك التعليل وأملت ذلك القول لا يمكن أن تكون عقلية مؤرخ وان أمكن أن تكون عقلية أديب لا يقيد شخصيته أدنى تقييد حتى لو وجد الحق قيذاً ما تقيد . ولنا ندري كيف أمكن أن يسجل صاحب الكتاب على نفسه اعترافاً كهذا من شأنه أن ينزع الثقة لا من كتاب الأدب الجاهلي وحده كبحت في تاريخ الأدب بل من المؤلف نفسه كؤرخ للآداب أو لغير الآداب

أما التناقض بين موقفه تلقاء الذوق ومكانه من التاريخ فقد قطع صاحب الكتاب الطريق على من يريد أن يلتمس له مخرجاً منه ، لأن المسلك العملي الذي سلكه بالفعل في كتابه يستحيل التأويل . لقد تعرض صاحب الكتاب لشعراء عدة في كتابه بالنقد التاريخي ورفض أكثر شعرهم أن يكون صحيح النسبة إليهم واعتمد في ذلك الرفض على ذوقه . اعتمد عليه وعلى غيره في بعض الأحوال واعتمد عليه وحده في أحوال ، وكان الذوق الذي اعتمد عليه في القبول والرفض ذوقه خاصة لا ذوق الشاعر الذي أراد الحكم عليه أما هؤلاء الشعراء الذين رفض شعرهم فبعضهم لم يرد له الا المقطوعة الواحدة مثل جليلة أخت همام وبعضهم لا يكاد يعرف له الا قصيدة واحدة مثل عمرو بن كلثوم وقليل منهم روى له شعر كثير مثل النابغة والأعشى وواضح أن الذوق الذي يمكن أن يكتسب من الشاعر نفسه لا مجال له

عنا الآن في الحكم على مثل جلييلة وعمرو بن كلثوم لسبب واحد كاف هو أنه كذلك لا يمكن اكتساب مثل تلك الملكة من مقطوعة أو قصيدة تروى للشاعر المراد الحكم عليه . كذلك لا يمكن أن يكون رفض شعر هؤلاء راجعاً إلى الحكم على كلامهم بخصائصهم لأن الخصائص لا يمكن أن تستنتج إلا من كلام صحيح عنهم ، وصاحب الكتاب لا يعترف بوجود مثل هذا الكلام ، وليس يعرفه إذا كان موجوداً . ومع ذلك فصاحب الكتاب لم يتردد في رفض المقطوعة الواحدة المروية لجلييلة :

يا ابنة الأقبام ان شئت فلا تعجلي باللوم حتى تسألي
لاسرافها في السهولة واللين والابتدال فيما يزعم . ولم يتردد في رفض شعر مهمل الذي مثل له بقصيدته :

اليلتنا بندي حُسم أنيري إذا أنتِ انقضيت فلا تحوري (١)
ليس لأنه مستقيم الوزن فقط ، كأن استقامة الوزن شيء غريب عن الشعر العربي قبل الإسلام بنحو قرن على الأكثر ، ولكن لأنه يدهشه منه « سهولة اللفظ ولينه وأسفاف الشاعر فيه إلى حيث لانشك أنه رجل من الذين لا يقدرّون الأعلى مبتذل اللفظ وسوقيه »

وقد استند إلى مثل هذا في رفضه قصيدة البراء بن قيس الكندي ووعلة ابن عبد الله الجرمي ، وقصائد الذين ذكروا يوم الكلاب الأول ومن بينها قصيدة معد يكرّب غلفاء في رثاء أخيه شرحبيل ، وفي رفض شعر عبيد ابن الأبرص في الرد على امرئ القيس ، وشعر عمرو بن قميئة الذي اعتذر فيه إلى عمه ، وفي رفض قصيدة عمرو بن كلثوم « ألأهي » ، كل هؤلاء قاس

شعرهم على ذوقه فوجده سهلاً ليناً مبتدلاً مسجاً فرفضه . ولسنا ندري ما مقياس
 السهولة والابتدال والاسفاف عند صاحب الكتاب فان كثيراً من هذا الشعر
 المرفوض جيد رصين في حكم المتقدمين والمتأخرين ، وما نظن صاحب الكتاب
 يرى ذوقه في الأدب خيراً من الأذواق جميعاً . ثم ما دخل ذوقه في أذواق
 الشعراء الذين قالوا ذلك الكلام . ليكون كلامهم مبتدلاً الى أقصى درجات
 الابتدال أمّن المحرم على الجاهليين أن يكون من بينهم الضعيف الشعر المبتدل
 اللفظ ؟ واذا كان ذلك عليهم محرماً فمن أدراه أن الجاهليين كانوا يرون ابتدالا
 ما يراه هو كذلك ؟ وما أمنه أن يكون الذي بذل هذا الشعر عنده مرور
 أربعة عشر قرناً عليه تدوولت فيها ألفاظه فصار الذي كان مكنوناً منه مبتدلاً
 سوقياً ؟ الحق أن صاحب الكتاب ينقض هنا بالفعل ما قرر هناك بالقول . فهو
 ينكر على مؤرخ الآداب أن « يتخذ ذوقه وحده مقياساً للأذواق جميعاً ويتخذ
 هواه وحده وسيلة الى محو الالهواء جميعاً ويتخذ شخصيته وحدها وسيلة الى
 افناء الشخصيات جميعاً » كما جعل يكرر هناك ثم يأتي هنا فيقيس الأذواق
 بذوقه ، والالهواء بهواه ، والشخصيات بشخصيته ، ويطمع أن يقبل الناس
 منه ذلك على انه تاريخ ، وتاريخ على النمط العلمى الحديث



الذوق والنقد الادبي

و اذا كان خطأ واضحاً ما قال صاحب الكتاب عن الذوق والتاريخ الادبي وما عمل من تحكيم ذوقه الشخصي فيه فان ما قاله عن مكانة الذوق الشخصي من النقد الادبي لا يمكن أن يقبل من غير تحديد أو تعديل أما موقفه من هذا فيتلخص في اطلاق الحرية لنفسه في النقد والقاريء في القبول . يقول انه لا يستطيع أن يدل على موضع الجمال الفني من الكلام حتى يستحسن ، ولن يستحسن حتى يوافق الكلام ذوقه ، وللقاريء بعد ذلك أن يأخذ بحكمه أو يدع غير منكر ولا ملوم . هذا رأي لا غبار عليه لو كان الامر لا يتعدى الناقد أو القاريء ، اذ كل منهما حر من غير شك في خاصة نفسه ، يأخذ ما يسيغ ويدع ما لا يسيغ . لكن النقد الذي يرمي الى ضبط الادب وتقويمه وتقديره ، والذي يريد أن يهدي طلاب الادب سواء السبيل بوضع كل شيء في نصابه ، يجب أن يبنى على أساس أوسع وأمتن من هذا . يجب ألا يترك الأمر فيه فوضى ، هذا يستحسن وهذا يستقبح لا يعبا أحد بأحد ولا يرجع في ذلك الى أصل معروف

والحق أن الذوق في النقد الأدبي ذو خطر كبير لكنه ككل ملكة أخرى لن ينفع نفعه ويعمل عمله الا اذا أحسنت تربيته . والتربية هنا ككل تربية ، أساسها الارشاد والتحذير ، وقوامها التنشئ . على الصواب والتعويد على الاحسان منذ البداية . فالصواب والحسن في الادب لا بد أن يعرف قبل أن تمكن التربية فيه . ولا بد أن يكون هناك نماذج كثيرة معروفة من الادب الحسن والكلام الجيد الفصيح ، ينشأ عليها الذوق ويألفها حتى يصح

وحتى يعرف من نفسه ، اذا ترك شأنه ، أي الكلام جدير بالاقبال عليه واياه حقيق بالاعراض عنه . فاذا ميزت له مراتب تلك النماذج أمكنه بعد أن يميز من نفسه مراتب الكلام

ومهما يكن من أصل نشوء الادب والذوق الأدبي في أمة أول مرة فان مما لا شك فيه أن الحكم على الذوق بعد أن يوجد الادب إنما هو للجمهور الادباء وجمهور القراء . هذان الجمهوران مرتبطان لا ينفكان ، كل يؤثر في صاحبه اما بترقية أو بتخفيض . فاذا ما وجد في الأدب رأي عام ناضج ولو مرة فقد انفتح أمام طلاب ذلك الادب الطريق ، فسيعرف الرأي العام حينئذ أي الكتاب وأي الشعراء هم الفحول ، وسيأخذ كلامهم مقياساً للفصيح الرائع من الكلام ، وسيجتهد الناشئون في اقتفاء آثار الكبار من الكتاب والشعراء ، فلا يزال في شعراء الامة الحية وكتابتها كبير

ومهما يكن من شيء فان المقياس العملي للفصاحة في أي أدب يجب أن يلتمس في كلام فحوله وأعيان البيان فيه . على كلامهم يجب أن يربى الذوق وبمقياسهم يجب أن يقيس . وفي الحق أن علوم البلاغة في أي لغة لم تستنبط الا من مثل ذلك الكلام . فالذوق في النقد الادبي ليس حراً تلك الحرية المطلقة التي فرض صاحب الكتاب . صحيح ان لكل ناقد ذوقه وشخصيته وسيعتمد عليهما اعتماداً كثيراً فيما يكتب من نقد ولكن المقام الادبي لذلك الناقد سيتوقف على احسانه الانتفاع بالمقاييس الأدبية العملية كما تبدو في كلام عظماء الادباء ، وبالمقاييس النظرية كما تتمثل في علوم البلاغة . وسيكون طبعاً لكل عصر من عصور الأدب رجاله وعظماءه ، لكن قليل من هؤلاء سيكونون عظماء في جميع العصور ، وفي هؤلاء القليل سينتجلى الادب في أكل صورته

فهم الذين يجب أن يجعلهم النقد محكة الذي لا يخيب ومقياسه الذي لا يخطئ .
 وهم الذين يجب أن يتأني آثارهم من يطعم في الخلود
 وليس يعوز الأدب العربي شيء من هذا كله ففيه من كل نوع من أنواع
 البلاغة المثل بعد المثل . فيه المثل الأعلى الذي لا يفتأ يرقى بمن يهتدي به في
 مراقي البلاغة وإن أعجز الناس أن يبلغوه - القرآن . وفيه تحققت غاية البلاغة
 البشرية في كلام الرسول وكلام خلفائه وأصحابه . وفيه من قبل ذلك ومن
 بعد ذلك مثلٌ للبلاغة بعضها فوق بعض ، وبعضها يدني من بعض ، لا يستطيع
 الأديب ولا الناقد أن يهملها وهو يطعم أن يكون له في العربية مكان بين
 المجيدين

فالصدر الأول للإسلام لا يزال هو صدر الأدب العربي . فيه ينبغي أن
 يلتبس النقد الأدبي بمقاييسه ، وفي مدرسته يجب أن ينشأ الذوق العربي إن
 كنا نطمح أن نقبوا مكاناً يليق بنا في الأدب العالمي . والقدماء كانوا على
 صواب تام حين جعلوه قبلتهم ، والقياس عليه هو الطريق العملي للقرب منه
 وللتمكن من أدب هذه اللغة روحاً ولفظاً وأسلوباً . وهو طريق يسلكه في كل
 أدب طلاب الكمال فيه ، فانت لا ترى في لغة أديباً كبيراً إلا وقد سار في
 إثر أديب كبير



النقد التاريخي

ولكن هذا استطراد لا يمس موضوعنا موضوع تاريخ الادب الا من بعيد فان النقد المراد في الكلمة السابقة هو النقد الادبي بل النقد الادبي في بعض نواحيه . والنقد الادبي محله الحقيقي الادب لا تاريخ الادب . وانما الذي يدور عليه أو يكاد يدور عليه تاريخ الادب هو النقد التاريخي . و الفرق بين الاثنين . فالنقد الادبي يجعل همه الاول تقدير الادب ، خصوصاً معاني الجمال فيه ، من حيث المعنى والاداء . أما النقد التاريخي فهمه الاول تقدير الصحة التاريخية للادب وان شئت فقل همه الاول اعانة تاريخ الادب بنور العلم والمنطق على أن يصور حياة الادب كما كانت فلا يخرج عنها ما هو منها ولا يدخل فيها ما ليس منها . ومن أجل هذا كان الذوق الشخصي الذي هو الى حد كبير نصير النقد الادبي عدواً للنقد التاريخي ، كما هو عدو للنقد العلمي أي للنقد الذي يجب أن يسلطه العالم دائماً على أعماله العلمية وآرائه

والعمل الاول للنقد في تاريخ الادب هو التمييز بين الدخيل والأصيل من مفرداته وحوادثه . وهذا التمييز يزداد صعوبة كلما تباعد الزمن بين الناقد والمنقود خصوصاً اذا كان المنقود عصراً مجهولاً أو جزءاً من عصر مجهول . أما العصور التي لم تكن عصور جهل والتي قبض الله لها من أهل الثقة من أهلها من عني بتدوين مفردات حوادثها ، كل يدون ما لذ له وشغف به ، فان المشقة التي يجدها النقد التاريخي تتحول في العادة عن المفردات نفسها الى تركيب صورة العصر منها تركيباً منطبقاً على الواقع بقدر الامكان

ووسائل تحقيق المفردات أو تركيبها تختلف باختلاف العصور المبحوث عنها ، لافي مقدار الآثار التي تركها كل عصر فقط ، ولكن في نوع تلك الآثار .

الآثار الأدبية طريق حفظها الكتابة في العادة ولكن هناك عصور أدبية
العصر الجاهلي لم تكن الكتابة شائعة فيها بل لم تكن معروفة . وواضح أن
سائل انتشار الأدب وحفظه تختلف في الحالين ، ففي عصور الكتابة يكون
كثير الاعتماد على العين والقلم وفي عصور الأمية يعتمد كل الاعتماد على الأذن
والذاكرة . ولا بد أن يكون لهذا الاختلاف في وسائل تناقل الأدب وصيانته
اختلاف يقابله في الأدب نفسه يحتاج تبينه إلى بحث يستند إلى استقرار غير
قليل . فمن المستشرقين مثلاً من يظن أن اتحاد القافية في القصيدة الواحدة في
الشعر العربي نشأ عن الحاجة إلى اعانة الذاكرة في عصر لا يعتمد إلا على
الذاكرة ، وأن تمام معنى كل بيت من أبيات القصيدة يرجع إلى السبب عينه .
ونظن نحن أن قصر المأثور من القصائد والخطب الجاهلية يرجع إلى نفس
الظروف فإنها كانت تحول بين الشاعر وبين انشاء أكثر من بضع عشرات
من الأبيات في القصيدة الواحدة . ولذا قد كان من المستحيل في مثل العصر
الجاهلي أن ينشأ قصص خيالي كالذي تركه هوميرو وملتن ودانتي لأن طول
الأيادة والفردوس المفقود يكاد يجعل نشوءها مستحيلاً إلا في عصر تكون
الكتابة من بين آلاته ووسائله لضبط تلك الآلاف من الأبيات وتقييدها .
وهذا العصر لم يأت في التاريخ العربي إلا بعد أن كان زمن القصص الشعري
الخيالي Epic poetry قد فات لأسباب عدة . فإعدام هذا النوع من القصص
الشعري في الأدب العربي نتيجة لازمة للظروف لا يكاد يكون لها علاقة بعقلية
العرب أو بطبيعة الشعر العربي ، وهذه نقطة مكشوفة فيما نظن أخطأها صاحب
الكتاب كما أخطأ غيرها حين كتب فصله في نوع الشعر العربي
ومها يكن بين الأدب الأمي والأدب المكتابي من فروق راجعة في
أساسها إلى ذلك الاختلاف في وسائل حفظ الأدب فإن النقد التاريخي مضطر

الى ان يتخذ طرائق مختلفة في تحقيق الأدبين إذ الاغلاط التي يمكن ان تدخل في الأدب عن طريق الكتابة غير الاغلاط التي يمكن ان تدخل في الأدب عن طريق السماع . بل إن نقد الأدب الأُمِّي وتخصيصه من الوجهة التاريخية يخالف نقد الأدب الكتابي من ناحية أخرى ناحية الامكان ذاته . ذاك نقد موقوت وهذا نقد غير موقوت . ذاك نقد لا يمكن إلا في وقت مخصوص وهذا لا يكاد يتوقف امكانه على وقت . فالادب المكتوب يمكن تحقيقه في الغالب وإن بعد العهد به أما الأدب المسموع فيوشك ان يضيع إن لم يُحرص على جمعه . ونقده في ملتقى العصرين ، عصر الأُمِّية المدبر ، وعصر الكتابة المقبل . فان هو لم يقبض الله له من مجموعه اذ ذاك وينقده فقد ضاع ضياعاً غير متدارك ، لأن الظروف التي حملت على استنكار الأدب في عصر الأُمِّية والخواص العقلية التي اعانت عندئذ على حفظه ستتغير حتماً وإن بالتدريج باقبال الكتابة ولو احقها وإدبار الأُمِّية وتوابعها . فجمع الأدب الأُمِّي ونقده موقوت بعصر الانتقال غير ممكن إلا فيه

والعصر الجاهلي هو من هذه العصور الأُمِّية ، ولكنه أيضاً من العصور التي عني بها كبير العناية في عصر الانتقال فلم تذهب خصائصه إلا بعد أن كانت آثاره الأدبية الباقية قد جمعت ودونت وتظاهر على نقدها العلماء الثقات في غير بلد واحد أو جيل واحد . ولولا أن النهضة الاسلامية كانت أيضاً نهضة أدبية معجزتها القرآن وآيتها كلام الرسول ، ولولا أن العرب كانوا مسوقين الى العناية بالدين بباعث من أنفسهم لم يكن لهم قبل بدفعه ، وكانت العناية بالدين تستلزم حتماً العناية باللغة وأدبها ، إذن لضاع الأدب الجاهلي ولكانت العربية الآن مجهولة بدلا من أن تظل أربعة عشر قرناً قائمة لم يدركها من التعبير وتشكر المعالم ما أدرك غيرها من اللغات . لكن ليس من

شأننا الآن ان ننظر في العوامل التي أدت الى هذا الخلود ولا في الوسائل التي اتخذت اليه . وإنما الذي نريد ان ننبه اليه الآن هو ان عصر الانتقال من الأمية الى غير الأمية لم يمر حتى كان المحفوظ من الأدب الجاهلي قد دون ومحص ، وأن الوسائل التي اتخذت الى ذلك الجمع والتحصيل لم تكن تمكن في غير ذلك العصر ، ولم يكن يمكن غيرها في ذلك العصر . وهي بالتقريب نفس الوسائل التي اتخذت الى جمع الحديث وتدوينه ونقده ، فتنفرغ لجمع اللغة وأدبها فريق من أولي العزم والمقدرة والبصر كما تنفرغ لجمع الحديث فريق من أولي العزم والمقدرة والبصر كذلك . بل كانت الثقافة كلها اذ ذاك ثقافة لغوية دينية وكان العلم في الأمة كلها معناه العلم باللغة والعلم بالدين . واذا عرفت أن الثاني كان يستلزم الأول حتما عرفت أن الأمة كلها في الأمصار على الأقل تظاهرت على اللغة وضبطها ، فريق يجمع الاسلامي منها ، وفريق يجمع الجاهلي ، وكلا الفريقين ينقد ما يجمع لا يأنو في الجمع ولا في النقد جهداً وبذلاً من عقل أو صحة أو مال . ولو كان البحث الحديث موجوداً اذ ذاك ما استطاع أن يسلك غير الطريق التي سلكوا ، ولرحل كما رحلوا الى كل مضان الأدب يجمعه من الصدور ، ولعكف عليه بعد جمعه كما عكفوا ، ينقده ويحصه كما نقده ومحصوه عن طريق المقارنة وعن طريق تمحيص الرجال

(والمستشرقون يعرفون للأقدمين هذا ، يعرفون لهم البلاء الذي أبلوا في سبيل جمع الأدبين الجاهلي والاسلامي ، والصدق الذي صدقوا في الرواية ، والاحتياط الذي احتاطوا في النقد . ولو اطلعت على ما كتب الدكتور هل في مقدمته التي قدمها بين يدي طبقات الشعراء لابن سلام لرأيت طرفاً من ذلك التقدير ولرأيت مقارنة بين الطبقات والاصمعيات مبنية على البحث الأصيل

لا البحث الدخيل تعرف منها ان أولئك القدماء وهؤلاء المحدثين اخوان في الوجهة والروح والمقدرة ، ويتضح لك أن ليس أعجب من إصابة هؤلاء في التقدير على بعد العهد إلا إصابة أولئك في التمهيص على تقادم العهد ، وأن ليس أعجب مثلاً من حصر الدكتور هل للشقات الذين اعتمد عليهم ابن سلام وهم نحو الثلاثين إلا صدق نظر ابن سلام في عرفانه واعتماده على أولئك الثلاثين. ثلاثون ثقة أو يزيدون عرفهم ابن سلام واعتمد عليهم في طبقاته في حكم الدكتور هل ! ألسنت ترى في هذا وحده ما يكفي لدحض تخرص من يزعم أن لم يكن بين قدماء العلماء والرواة ثقة ؟) ولكننا لا نريد أن نتعجل الآن ما ستراه إن شاء الله في موضعه من هذا الكتاب

صاحب الكتاب والبحث في تاريخ الأدب

أما الذي نريده الآن هو أن ننبيه الى غفلة صاحب الكتاب عن الفرق بين ذلك العصر وهذا العصر ، بين وسائل البحث عن الأدب الأثري ووسائل البحث عن الأدب الخطي . (فهو لا يكبر إلا وسيلة واحدة ولا يثق إلا في طريقة واحدة للبحث عن تاريخ الأدب وهي هذه التي وجدها تتبع في اوروبا في القرن العشرين للبحث عن الادب الاوروبي في القرن السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر وهي الطريقة التي تعني « باستكشاف النسخ المخطوطة ووصفها وتاريخها وتقديرها من الوجهة المادية الصرفة : من جهة الحبر والورق وخصائص الخط وما كتب عليها من تعليقات وما اختلف عليها من أحداث وما تنقلت اليه من دور الكتب ومن وقعت في أيديهم من الملاك » ص ٤٨ كأن لم يخطر بباله أن لن يكون هناك نسخ مخطوطة حتى يكون هناك خط

وان تمحيص رواية الادب الاممي ليس بأقل استحقاقا للأكابر والثقة من تمحيص كتابة الادب الخطي . وكأن لم يخطر بباله انه لو وقف على كل ما سلم من أحداث الزمن من النسخ العربية المخطوطة ما رجع به اقدمها الى العصر الجاهلي ولم يخطر له على بال ان ظفره بها لا يمكن أن يصرف عنه شك او يورثه يقيناً لانه يعتقد أن طبيعة عصر الكتابة في التاريخ العربي كانت تدعو الى الكذب والانتحال ، وليس الكذب بأعسر في الكتابة منه في الكلام . فصاحب الكتاب قد سد في الواقع على نفسه وعلى أشياعه سبل الاقتناع وسبل البحث المجدي على الادب الجاهلي أو الادب الاسلامي ، ومع ذلك فهو يبحث وهو يسأل الناس أن يبحثوا معه ، وهو يمضي في البحث ، وهو قد أخرج ٣٧٥ صفحة في البحث عن الادب الجاهلي وسيخرج أضعاف ذلك في البحث عن الادب الاسلامي وسيظل يبحث هكذا من غير أمل في اهداء

على أن صاحب الكتاب قد بحث بالفعل عن شعراء جاهليين في الادب الجاهلي وشعراء اسلاميين في « حديث الاربعاء » فهل يستطيع أن يقول أين النسخ المخطوطة التي عثر فيها على أشعارهم وإلى أي عهد يرجع تاريخها ومن الذي طبق له تلك الطريقة الحديثة عليها ؟ وإذا لم يكن عثر عليها ولا كلف نفسه بحثاً عنها ولا رجاء عنده في أن يستطيع تمحيصها من الوجهة المادية الصرفة لو أنه بحث وعثر فما هي الفائدة من كتابته التي كتب مع اعتقاده الذي يعتقد ؟ وكيف استطاع أن يصحح لامرئ القيس أبياتاً ولو قليلة أو لابن الرقيات أشعاراً أو لأبي نواس والخليع ومسلم بن الوليد أشعاراً ؟ وإذا كانت تلك الطريقة الحديثة لا تصلح إلا لبحث الأدب في العصور الحديثة فماذا أعد لبحث الأدب العربي في العصور البعيدة التي لن يصل إليها قط عن هذا

الطريق ؟ ألا يرى انه يكاف نفسه شططا ويوسع تلاميذه رهقا بما يهمل من جهود الأقدمين وبما يدعو اليه من بحث كل شيء من جديد ؟

منى بوجه تاريخ الآداب العربية ؟

صاحب الكتاب يقول انه لن يوجد . يقول ذلك بالزوم كما لو قد صرح به . لن يوجد تاريخ الآداب العربية في زعمه « لأن هذه الجهود المتفرقة لم تبذل بعد ولأن هذه العلوم المختلفة لم تعرف على وجهها العلمي الصحيح عندنا بعد . وكيف تريد أن تضع تاريخ الأدب العربي وأنت لم تستكشف ولم تحقق ولم تفسر كثرة النصوص العربية القديمة في الجاهلية والاسلام ! وكيف تريد ان تضع تاريخ الأدب العربي ولم يدون للغة العربية فقها على نحو ما دونه لغة الحديث والقديمة ولم ينظم للغة العربية نحوها وصرفها على نحو ما نظم لغات الحديث والقديمة نحوها وصرفها ، ولم يعن الباحثون بوضع المعاجم التاريخية التي تبين لك معتمدة على النصوص الصحيحة تطور الكلمات في دلالتها على المعاني المختلفة فتمكنك بذلك من ان تفهم النصوص الأدبية على وجهها وكما أراد أصحابها لا كما تريد هذه المعاجم المختلطة التي تعتمد عليها في البحث ! ثم كيف تريد ان تضع تاريخ الآداب العربية وما تزال شخصيات الكتاب والشعراء والعلماء مجهولة أو كالمجهولة لا تكاد تعرف منها إلا ما حفظه الأغاني وكتب المعاجم والطبقات

ثم كيف تريد ان تضع تاريخ الأدب العربي ، والتاريخ السياسي العربي لم يدون بعد على وجهه ، والتاريخ العلمي العربي لم يدون بعد على وجهه ، والتاريخ الفني لا يزال مجهولا ، وتاريخ المذاهب والآراء لم يتجاوز كتاب الملل والنحل وما يشبه كتاب الملل والنحل وآداب الكثرة من الأمم الإسلامية التي تكلمت

العربية مجهولة أو كالمجهولة لا نستثنى منها إلا هؤلاء الذين عاشوا في الشام والعراق والحجاز أثناء القرون الثلاثة الأولى بعد الاسلام »

أرأيت الآن ؟ لم يدون شيء ولم يوضع شيء ولم يصنع شيء لا في اللغة ولا في تاريخ اللغة ولا في تاريخ غير اللغة ، وعليك الآن ان كنت من أنصار هذا الجديد ان تأخذ قلمك بعد ان أجاد لك الاستاذ تنظيف لوح الماضي بأسفنجته فتبدأ ألف من جديد. تبدأ ألف باء اللغة العربية والتاريخ العربي والعلوم العربية والفنون العربية وما الى ذلك مما يريد الاستاذ ان يريك كيف تصل فيه حرفاً بحرف وتضم فيه كلمة الى كلمة وجملة الى جملة . واذا مد الله في عمرك قررنا كثيرة وبارك معك في أنصار الاستاذ فصاروا في العدد كالجنود التي تقول الخرافة اليونانية انها نبتت عن أسنان الثعبان الطيار فستستطيع في النهاية كتابة فصل من فصول تاريخ الأدب الجديد .

ولكن صاحب الكتاب لم يكن ليشرذ ذلك الشرود ويسد على نفسه الطريق لو لم يكن يظن أنه ينهج نهج المحدثين وأنه يطبق على اللغة التي هو استاذها ما يطبقون هم على لغاتهم الخاصة . (ولقد قلص هذه اللغة باللغة الأجنبية التي يعرفها فلم يقف في هذه اللغة على رسائل في تاريخ المخطوطات ولا على البحوث تدور حول تلك المخطوطات وما فيها من نصوص ولا على معاجم تبين تطور الكلمات فيما تتابع عليها من المعاني باختلاف الصور ، ولا فقها يرد الكلمات الى مناشئها التي نشأت منها فلم يربداً من ان يقول ان هذا كله وكثيراً غيره لا بد ان يعمل من يريد تاريخ الادب العربي . ولو كانت اللغة العربية لغة حديثة بالمعنى الذي ينطبق على الفرنسية والانجليزية أو بعبارة أخرى لو كنا نكتب الآن كما نتكلم وكانت لغة الكلام هي لغة الكتابة في الاجيال السابقة وكان موضوع البحث الآن العامة لا العربية لكان استنتاجه ذلك حقاً بفرض ان القدماء

في هذه الحالة لم يتركوا شيئاً من هذا الذي يريد . لكن موضوع البحث هو العربية لا العامية . واللغة العربية ثابتة منذ أربعة عشر قرناً أو يزيد لم تتغير في أصولها وقواعدها قط ولم تكده تتغير إلا في مجموع كلماتها وموادها . ومهما كان التغير الذي طرأ عليها أثناء تلك القرون الكثيرة فهو بعيد كل البعد عن ان يناظر أو يدانى ذلك التغير العظيم الذي باعد بين هذه اللغات الحديثة وبين اللغات التي نشأت عنها وتطورت منها ، والذي جعل انجليزية القرن التاسع عشر تخالف كل المخالفة انجلوسكسونية القرن التاسع والعاشر حتى صار اسهل على الانجليزي اليوم كما يقول السير جيمس مري ان يتعلم الفرنسية من ان يتعلم الانجلوسكسونية ، وان كانت الانجليزية الحالية لم تنشأ عن الانجلوسكسونية إلا نشوءاً طبيعياً تدريجياً أثبت في كل هذه القرون

وتلك الابحاث والمعاجم التي ذكر صاحب الكتاب مادعا الى وجودها في الانجليزية وغيرها إلا تتبع ذلك التغير والبحث عن تاريخه ، فأكثر ما فيها متعلق بتاريخ تلك اللغات في عشرة القرون الاخيرة لايجاد حلقات الاتصال بين هذا الآخر الذي نشاهده الآن في صورته الحديثة في الانجليزية وغيرها وذلك الاول الذي يخالفه كل المخالفة . لكن الآخر الذي بأيدينا من هذه العربية هو نفس الاول الذي كان بأيدي القدماء . لغتنا العربية الآن هي نفس لغة القرآن بل نفس لغة العرب قبل القرآن بقرن ونصف . ومع ذلك فصاحب الكتاب يريد ان يبحث فيها عن تغيرات تقابل التغيرات التي أوجدت هذه اللغات الحديثة ، ويقف وجود تاريخ الآداب العربية على وجود هذه الابحاث . أليس ذلك في صميمه تعلقاً بالمستحيل ؟ أليس ذلك مجرد تقليد للغرب في اللغة والأدب من غير تمييز بين ما ينطبق على اللغة العربية وما

لا ينطبق ؟ أليس هذا الجمود في التقليد بعيداً كل البعد عن التجديد المنتج ،
عن التجديد الذي نحن في حاجة اليه ؟

انا نظن القارئ قد تبين الآن ان آراء صاحب الكتاب في الاصلاح
لا تزال تنتظر النضوج ، وان تجديده تقليد يخطيء به صاحبه الشاكلة
وقليلاً ما يصيبها أو يكاد . ولم يبق للحكم على ما ينتظر من صاحب الأدب
الجاهلي فيما تصدى له إلا النظر فيما يستطيع أن يخدم به أدب اللغة عن طريق
البحث فلعله يستطيع ان يأتينا عن هذا الطريق الصعب بمجديد يستحق التقدير



نقد الكتاب الثاني :

هل طريقته في البحث علمية ؟

تمهيد

وقد بحث صاحب الكتاب بالفعل في الأدب الجاهلي ، أو بالأحرى في الشعر الجاهلي . فإن البحث المنشور في هذه الطبعة هو في أساسياته ما كان قد نشر في الطبعة السابقة ، لم يكده صاحبه يزيد فيه على أن رفع من اسمه كلمة ووضع مكانها أخرى . لذلك لا تكاد من ناحية أدب اللغة تجد فرقاً بين بحثه هذا في الأدب الجاهلي وبحثه ذلك في الشعر الجاهلي . كما لا تجد بينهما فرقاً في النحلة التي نحلها وإياها والصبغة التي صبغهما بها . نحلها في الحالين اسم العلم ، وسمي بحثه في الطبعتين بحثاً علمياً ، كأن الأدب يتضع عن مثل بحثه ، أو كأنه راعى في بحثه كل ما يراعى العلماء في أبحاثهم . فهذا داع آخر يدعو إلى تمحيص بحثه ذلك حتى لا ينتسب إلى العلم ما ليس من العلم وحتى لا يختلط الأمر على غير المشتغلين بالعلم من القراء

(١)

موقف صاحب الكتاب تلقاء القديم

الشك

لقد كتب صاحب الكتاب بحثه ليثبت دعوى جديدة ينسبها هو لنفسه وتنتسب في الحقيقة لمرجليوث ، ما يخصها ان الشعر الجاهلي موضوع جله ، إن لم يكن كله ، بعد الاسلام . والجديد في هذه الدعوى ليس هو القول بأن الجاهليين قد نسب اليهم ما لم يقولوا ، فقد عرف القدماء ذلك ومحضوا الشعر الجاهلي فصححوا منه بعضاً وزيفوا بعضاً ، وانما الجديد في تلك الدعوى انها تزعم بطلان ما قد صحح رجال اللغة والأدب من قديم

وقد سمي صاحب الكتاب هذه الدعوى نظرية وأعلنها في الكتاب أول مرة في صفحة ٦٤ وأعلن الفراغ من اثباتها في صفحة ١١٦ إذ يقول : « ولكننا محتاجون بعد ان ثبتت لنا هذه النظرية ان تبين الاسباب المختلفة الخ » فادلة الاثبات إذن محصورة بين هاتين الصفحتين . ولكننا قبل ان ننظر في هذه النظرية وأدلتها وقبل ان نقارن بين طريقة صاحب الكتاب في إثباتها وطريقة العلم في تمحيص النظريات لا نجد بداً من عمل مقارنة أخرى أهم كثيراً من هذه المقارنة ، ومن تمحيص أمر آخر أهم كثيراً من هذه النظرية . هذا الأمر هو موقف صاحب الكتاب تلقاء القديم ، وتلك المقارنة هي المقارنة بين موقفه هذا وما يبرره العلم الحديث

إن الدعوى الجديدة التي ادعاها الدكتور لن ترزاً اللغة العربية ان صدقت بأكثر من تضيق نسب الشعر الجاهلي فيصبح مجهولاً نسبته بعد ان كان ينسب الى شعراء معروفين . أما الشعر ذاته فان اللغة لن تفقده بها ، ذلك لأن الشعر الجاهلي في رأي الدكتور « إنما هو انتحال الرواة أو اختلاق الاعراب أو صنعة النحاة أو تكلف القصاص أو اختراع المفسرين والمحدثين والمتكلمين » ص ٦٤ : وهؤلاء سواء كانوا عرباً يتكلمون العربية بالفطرة أو عجماء يتقنون العربية بالصنعة قد حذوا في هذا الشعر حين وضعوه حذو القرآن والحديث « حتى إنك لتحس كأن هذا الشعر الجاهلي إنما قد على قد القرآن والحديث كما يقدر الثوب على قد لابس » ص ١١٣ ، والقرآن عربي لا يشك صاحب الكتاب في ذلك « ونص القرآن ثابت . لا سبيل الى الشك فيه » ص ٧٠ ، إذن فذلك الشعر عربي لا شك في عريته : عربي الالفاظ ، عربي التركيب ، عربي الاسلوب ، عربي المعاني ، يصح الاستشهاد به في اللغة على كل ما يمكن ان يكون الشعر شاهداً عليه من الالفاظ والقواعد والاساليب . كل هذا ينتج من آراء صاحب الكتاب نفسه . فدعواه الجديدة التي كتب كتابه من أجلها لم تسلب اللغة إذن هذا الشعر ولن تزيد على ان نجعله ضائع النسب لا يعرف له في اللغة أم ولا أب ، حتى يأتينا الدكتور وتلاميذه « بنظريات » جديدة في نسب الشعر الجاهلي قد يبلغ عددها عدد قصائده نظرية عن كل قصيدة لكن مذهب الاستاذ فيما يسميه بالقديم ، أي فيما أجمع عليه أهل العلم باللغة الى ظهور الكتاب ، يسلب اللغة أدبها كله ، ويسلب أهل اللغة كل تاريخ لغتهم وشيئاً كثيراً جداً من تاريخهم . إنه يذهب الى « أن نضع علم المتقدمين كله موضع البحث » ص ٦٠ وكأن هذا لم يكفه فعقب عليه بقوله « لقد أنسيث

فلست أريد أن أقول البحث وإنما أريد أن أقول الشك . وما نضع موضع الشك فلن نبني عليه طبعاً ولن نستشهد أو ننتفع به بحال . فهو مبدأ يطوي ماضي اللغة كلها طياً ويضرب على علم المتقدمين كله طلسماً من الشك يحول دون انتفاع الناس به . ولا بد للناس بعد ذلك من أن يصبروا على غير لغة أو أدب أو تاريخ حتى يقوم المذهب الجديد مذهب طه حسين فيكشف لهم أدباً وتاريخاً جديدين ويبتنى لغة نظاماً جديداً يحل محل هذه الفوضى الجديدة التي يريدون ادخالها بهذا المبدأ على اللغة والتي اذا أباحها الناس كانوا في رأي الدكتور لا يعرفون للعلم حقه ولا لانفسهم حقها ، كانوا على القديم جامدين وعن التجديد بعيدين

فهذا المبدأ الذي وضعه صاحب الكتاب في مقدمة كتابه تمهيداً لبحثه هو لا شك أهم وأشد خطراً من نظرية الكتاب . بل هي بجانبه لا تبدو إلا ضئيلة تافهة . ومع ذلك لم يره صاحب الكتاب جديراً إلا ببعض صفحات قليلة بخصصها له من كتابه ، كأن العلم الذي ذكر هذا المبدأ باسمه لا يحتم على الأستاذ اثبات صحته أو على الأقل تبريره قبل الأخذ به ، أو كأن تبرير مبدأ كهذا يلغي جهود ثلاثة عشر قرناً يمكن أن يقوم به كاتب أو عالم كائناً من كان في بضعة أسطر أو صفحات من كتاب

ان العلم الذي يكتب الدكتور باسمه لا يمكن أن يكون بعض مبادئه معطلا لبعض . فهو لا يمكن أن يقر مبدأً يسمح لشخص ما ولو كان أستاذاً في جامعة أن يهدم أو يعطل في دقائق يخط فيها أسطراً ما بنته الأجيال في طوال القرون . العلم كما يتحرز كل التحرز في البناء يتحرز كل التحرز في الهدم . وكما يبني يحافظ على ما يبني . وكما يصون جهود الحاضر والمقبل من الأجيال أن تضع في البحوث لا طائل تحتها يصون جهود الماضي منها أن تضع بشك جزاف لا مبرر له . وليس

ولا أن يفرح العلم بالحقيقة الواحدة يظفر بها بعد الجهاد القليل أو الكثير
مرض كل ما يجمع للتضييع أو التعطيل بتقريره مبدأ الشك الحر كما يسمونه
المطلق كما ينبغي أن يسمى - الشك - غير المقيّد بالحقائق غير المبني على
إيهين

وإذا كان شك الدكتور طه حسين في القديم شكاً علمياً كما يدعي فما هي
نائق أو ما هي البراهين التي برر بها الأخذ به في الأدب العربي؟

مبررات الشك عند صاحب الكتاب

إن المبررات التي يمكن أن يقال إن صاحب الكتاب قد جاء بها لتبرير
نوع علم المتقدمين كله موضع الشك هي هذه التي سنقصها عليك مجردة من
كلام الخطابي الكثير الذي أحاطها به الاستاذ في كتابه :

المبرر الأول أن مذهب قبول ما قال القدماء في الأدب وتاريخه « يدع
كل شيء حيث تركه القدماء ... لا يمسّه في جملة وتفصيله إلا مساً رقيقاً »
٦٠ . فهو يغلق « في الأدب باب الاجتهاد كما أغلقه الفقهاء في الفقه » ص ٦٢
المبرر الثاني أن مذهب الشك في علم المتقدمين كله « يقلب العلم القديم
أساً على عقب » ص ٦١ . ويؤدي إلى نتائج « هي إلى الثورة الأدبية
رب منها إلى شيء آخر » ص ٦٣

المبرر الثالث أن المذهب الثاني هو « مسلك المحدثين من أصحاب العلم
الفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة » وهو « المنهج الفلسفي الذي استحدثته
بكرات للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث والناس
نوعاً يعلمون أن هذا المنهج قد جدد العلم والفلسفة تجديداً » ص ٦٧

المبرر الرابع ان القدماء لم ينسوا في البحث قوميتهم ودينهم وما يتصل بهما فاضطروا الى المحاباة وإرضاء العواطف وغلوا عقولهم بما يلائم هذه القومية وهذا الدين . (عن ص ٦٨)

هذه مبررات أربعة من يحصها فقد محص كل ما جاء به صاحب الكتاب

في تبرير الشك في القديم

ان كل متصل بالبحث العلمي يعلم ان الباحثين إذا أرادوا قبل البدء ببحث جديد أن يقوموا بما يحتمه عليهم العلم من تحديد الموقف القديم لتلقاء موضوع البحث وتبين وجه الحاجة الى البحث الجديد حاولوا ذلك من طرق ثلاث ليس لها أربعة : إما أن يبينوا في الموقف القديم نقصاً سيسعى البحث الى تكميله ، أو لبساً سيسعى البحث الى تبينه ، أو مخالفة صريحة للحق تستوجب نفي القديم بفضله أو كله سيسعى البحث الى الكشف عن وجه الحق فيها . ولو ان الدكتور طه اتبع سنة العلم في بحثه لأدرك أن قديم اللغة العربية أكبر من أن يقع دفعة واحدة تحت شك باحث علمي مهما اقتدر ، ولقصر شكه على ذلك الجزء من القديم الذي يتصل بموضوع بحثه كما هي عادة العلماء

وليته إذ ترك سبيلهم في هذا تبع سنتهم في نقد القديم فبين حقاً وجوه العيب فيه ، ومواطن الضعف منه ، حتى يكون هو على بصيرة من بحثه ، وحتى لا يضيع زمنه وزمن الناس في بحث أو أبحاث لعل الحاجة العلمية اليها غير قائمة والمبرر العلمي لها غير موجود . ولكنه لم يفعل هذا أيضاً ، كأنما قد أحس بأن الأخذ بسنة العلم هذه يطيل عليه الطريق الى ما يريد ويجعل كل موقف شك يقفه واقعة بينه وبين مخالفته من العلماء فأراد أن يجمع الوقائع كلها في واقعة واحدة حاسمة : يشك هو في القديم كله جملة ويدافع المدافعون عن القديم جملة

ونسي أنه سواء انتصر عليهم في نفوس الشباب في مصر كما رجا أو لم ينتصر فلن تكون تلك الواقعة واقعة علمية من جانبه ، ولن يقر العلم انتصاره لو انتصر. ذلك لأن العلم حين حتم على الباحثين اتباع تلك السنة التي أراد الدكتور طه أن يحيد عنها ، ويفر منها ، قد أراد بالضبط أن يقع ما يريد الدكتور ألا يقع ، وأن تتعدد الوقائع ذلك التعدد الذي نظن الدكتور قد تجنبه عمداً ، يريد العلم بذلك أن يكون التعارك والتدافع حول كل موقف وسبيلة إلى تمحيصه وتبيين الحق فيه . وهذا بالضبط هو الحكمة في فرض العلم تلك السنة العلمية على الباحثين

ولوفي غير هذه الأمة ظهر هذا الكتاب لكان فيما فيه من دعوة الى الشك في المناهي كله ما يكفي وحده لامانة الكتاب وليدأ وإسقاط صاحبه في عالمه العلمي أو الأدبي سقطة قد لا يقوم منها أبداً . ولكننا في مصر ، والدكتور استاذ الآداب العربية في جامعتها ، والواقعون تحت تأثيره من النشء كثيرون داخل الجامعة وخارجها ، وهذا البحث بعد ذلك أول بحث له قد آذن الناس فيه بأنه بحث علمي لم يذعن فيه إلا للمناهج البحث العلمي الصحيح ، فهذا كله يحتم علينا ألا نقنصر من النقد على ما كان يكفي الناس أمر مثله في بلد العلم واضح ثابت فيه ، ويلزمنا أن نتناول بالتمحيص المفصل الى حد ما تلك النقط الأربع التي سبق أن سميناها بالمبررات نجوراً حتى يتبين للناس كما نرجو مقام الاستاذ العلمي فلا يغلو فيه بعد ذلك أحد من الناشئين

المبررات الاول والثاني

اما المبرران الاولان فانهما من الغرابة بحيث يصعب على الباحث أن يجد في تاريخ البحث العلمي الحديث مثيلاً لهما . وما نظنها كأننا نخطران على بال عالم من المشتغلين بالعلوم الطبيعية . وهل يتصور ان عالماً في النبات أو في الطب أو الطبيعة مثلاً اذا ضاقت عليه سبل البحث في علمه يجهى إلى

المناطق المعروفة منه فيضعها موضع الشك ليفسح لنفسه مجال البحث يرتع هو وتلاميذه فيه؟ ولسكن هانحن أولاء نرى الظاهرة المستحيلة الوقوع اليوم في عالم العلم واقعة بالفعل في عالم الأدب على يد الاستاذ، وواقعة فيه باسم العلم. وهل قبل الاستاذ أحد حاول جهده أن يرد العلم الذي يعمل له ثلاثة عشر قرناً إلى الوراء باسم التقدم، ويتساءل عن الثابت منه - كما تساءل الدكتور هل هناك شعر جاهلي - باسم التثبت، ويدخل الفوضى المطلقة فيه باسم التجديد، ويطمس معالم المعلوم منه ليجعله كله قارة مجهولة يبدأ هو وتلاميذه يرتادونها من جديد؟ يقول لم يبق في القديم للنقد والبحث إلا بقدر ما نقول خطأ الأصمعي أو أصاب ووفق المبرد ولم يوفق ثعلب، ليكن ذلك، وليكن أن القدماء نظروا في كل شيء ومحصوا كل شيء فلم يتركوا للنقد والبحث إلا هذا القدر اليسير، ألا يكون القدماء قد حققوا في الأدب العربي غابة العلم الحديث؟ أليست مهمة العلم هي انتقاص المجهول وغايته القصوى هي ألا يدع - أن استطاع - في المجهول مجهولاً يسعى وراء معرفته باحث؟ فلنفرض أن القدماء قد حققوا هذه الغاية في الأدب العربي فهل يكون ذلك في العلم سبباً للطعن عليهم والخط منهم والاستهزاء بهم والشك فيهم؟ أليس الأولى أن يعد ذلك من أكبر مناقبهم وأحسن الشناء عليهم؟

إن العلم الحديث إذا أخضع منطقة من مناطق المجهول بالبحث والدرس بعد العناية الطويل فنظم فيها سبلها ورسم لها خرائطها بحيث يستطيع السالك أن يجد طريقه فيها بسهولة عد ذلك من أكبر مفاخره وانتصاراته. وما من حقيقة في العلم يعلمها الناس اليوم ويتعلمها الصبية في المدارس، من الاحتراق وحقيقته، والتنفس وما يجري فيه والهواء وتركيبه إلى الصوت وحقيقته والضوء وخواصه، إلا كانت يوماً مجالا للبحث صعباً، كانت موضعاً للشك ومصدراً

للذة والقلق والاضطراب التي يسمى وراءها الآن الاستاذ . فمن الجرأة على العلم ومن الجنابة عليه أيضاً أن نجعل الاحاطة بهذه الحقائق اليوم وسهولتها وانتظامها وانسجامها ومطابقة بعضها بعضاً كأن بعضها مقدر مفصل على بعض سبباً علمياً للشك فيها ومبرراً بحثها من جديد بطريقة تأتينا بشيء جديد

كذلك هذه اللغة وما يتعلمه الصبية في المدارس من تاريخها وفنونها وعلومها . كل ذلك كان يوماً مجالاً للبحث أيضاً ، مجالاً صعباً كان مشاراً للشك ومصدر قلق واضطراب ولذة وألم . مجالاً شغل الباحثين المتفرغين قروناً ، بحثاً ودرساً واستنباطاً واستقراء وتدويناً وتجميعاً ، حتى استبانت سبله ووضحت خطاه ووضعت خرائطه وتساندت الحقائق فيه . فمن الجرأة على العلم ومن الجنابة على العلم والادب معا وعلى الشرق أيضاً ان يجعل ما في اللغة وأدبها من سهولة الطرق وتناسق الحقائق وانتظامها وتوافتها حتى كأنها مقدرة مفصلة بعضها على بعض دليلاً على خيانة الباحثين أو غفلتهم كما فعل صاحب الكتاب حين رأى توافق ما بين الشعر الجاهلي والقرآن ص ١١٣ - وسبباً علمياً للشك فيها ومبرراً ابحاثها من جديد بطريقة تأتينا بشيء جديد . فالمرر الأول مبرر غير علمي كما ترى . ولو كان الطعن على القديم بأن قبوله يغلق باب الاجتهاد ويضيق مجال البحث يصلح مبرراً لتركه أو الشك فيه لكان حقاً ان نشك في العلم في كل تلك المجالات المعروفة منه التي ضربنا لك بعضها مثلاً ولما استطاع العلم أن يتقدم تقدمه المضروب به المثل اليوم

على أن من المدهش جداً ألا يجد استاذ الآداب العربية في جامعتنا في اللغة العربية على ما هي عليه ابحاثاً جلية تليق بالعلم الحديث ، وأن يجد نفسه مضطراً لهدم بنائها ليجدها وتلاميذه مبحثاً تحت انقاضها

كذلك تبريره مذهب الشك في القديم كله بأنه سيؤدي الى ما يقرب أن

يكون ثورة في الأدب والتاريخ هو أيضاً مبرر غير علمي
 ر ان العلم ليس من همه أحداث الثورات ولا يرمي في أبحاثه الى استحداث
 الغرائب ، وما نراه من غرائب العلم إنما جاء عفواً ، لم يقصد العلم أن يدهش به
 الناس . إنما طلبة العلم الحق يرحب العلم به أينما وجدته . ان وجدته بين القديم
 استمسك به ، وان كشف عنه من جديد فرح به ، دهش له الناس أو لم يدهشوا
 لذلك يحافظ العلم على القديم من الحق محافظته على الجديد منه . وهذا قول يبدو
 بدهياً لا حاجة الى توكيده لولا أن الطائفة التي تتلقب بالمجددة في مصر ،
 والدكتور طه حسين من قادنها ، تكتب وتتكلم على ما يظهر كأن القدم علامة
 البطالان والجدة علامة الثبوت ، وكأن ليس بين القديم حق ولا في الجديد
 باطل ، يسبق ذلك الى نفس من يقرأ لها شيئاً يدور حول القديم والحديث كما
 يسبق الى نفسه مما نكتب أيضاً ان ذلك هو الموقف العلمي وانه النزعة التي
 ينزع اليها العلم . مع أن العلم يتحرز كل التحرز في قبول الجديد فلا يقبله الا
 بعد تمحيص شديد ، ومن أهم ضوابط التمحيص عنده ألا يخالف الجديد شيئاً
 من المعروف من الحق سواء أعرف منذ قرون كثيرة أم كشف منذ سنين
 قليلة لأن القاعدة القديمة قاعدة استحالة التناقض فيما بين الحقائق أيا كانت ومن
 أي مجالات البحث جاءت هي القاعدة التي قام عليها العلم الحديث . فالعلم ليس
 هو الثوري الذي يظن صاحب الكتاب ، بل الثورات بمعناها المعروف هي
 من أبعد الأشياء عن العلم وأشدّها منافرة لطبعه . ثم ليس هو بالذي اذا مل
 نبذ ولم يحتمق واذا استطرف قبل ولم يحتمق . بل مذهب العلم في الواقع هو
 المحافظة ، أو قل ان العلم هو رأس المحافظين المتعقلين ، لا ينبذ قديماً إلا بحجة
 ولا يقبل جديداً إلا برهاناً
 وليس معنى كون العلم لا ينبذ قديماً إلا بحجة أنه يرى ان كل قديم حق .

لو كان يرى ذلك ما نبذه قط ، لا بحجة ولا بغير حجة ، بل لرأى - جريا على قاعدة استحالة التناقض فيما بين الحقائق - ان كل حجة تؤدي الى نبذه أو التشكيك فيه حجة باطلة . لكن العلم ينزل المعلومات منازلها في القديم كما ينزلها منازلها في الحديث . ففي القديم كما في الحديث منازل للحق الصريح ، ومنازل للباطل الصريح ، ومنازل بين هذه وتلك للترجيح : ترجيح الصحة أو ترجيح البطلان

فأما الحق والباطل فهما بغية العلم - الحق ليستمسك العلم به والباطل ليطعمه بطابع البطلان فلا ينخدع به عاقل أبداً . وأما الراجح فان العلم لا يزال يذكر له جانبيه : جانبه القوي ، جانب الرجحان ، وجانبه الضعيف جانب احتمال البطلان ، متوقفا الفرصة فيه ليخرجه إما الى الحق وإما الى الباطل . فهو والجهول الذي استوى فيه جانبا الثبوت والبطلان ميدان البحث العلمي . لكن سنة العلم مع الراجح ان يجريه مجرى ما جنح اليه . فان كان جانبا الى الثبوت أجراه مجرى الثابت الحق ولكن مع هذا الفرق الذي نحن ذا كروه لك وهو أن النتائج التي تنتج من الحق الصرف هي عند العلم حق صرف لا يفكر في أن يعرضها على أي ميزان من موازين الحق ابتغاء التثبيت منها . أما نتائج الراجح فان العلم يتذكر دائما موطن الضعف منها وجواز البطلان عليها ، ولذا ان وجد سبيلا الى امتحانها من طريق آخر يؤدي الى قول فصل فيها فانه يسلك دائما ذلك السبيل . فان ثبتت النتيجة من هذا الطريق الآخر كانت حقيقة جديدة كشفها العلم ، ومرجحا جديدا للراجح الذي أنتجها ، ومبررا لأجراء العلم إياه مجرى الحق . وان أدى الطريق الآخر الى بطلانها رجع العلم على الراجح الذي أنتجها فسلبه رجحانه وأعاد النظر فيه ، فاما ان يستبقيه بعد تعديل وإما

ان يلحقه بالباطل كما يفعل العلم مثلاً مع النظريات
تلك هي سيرة العلم الحديث وسنته مع الحق والباطل وما بينهما ، في القديم
وفي الحديث . وواضح ان أقل منازل ما يراه العلم القديم حقاً هو الرجحان ،
فلا يجوز اذن قط انزاله من الشك منزلة المجهول الذي استوى طرفا الصحة
والبطلان فيه كما فعل صاحب الأدب الجاهلي ، بل لا يجوز انزاله عن مرتبة
الثابت الى مرتبة الراجح الا ببرهان

المبررات الثالث والرابع

صاحب الكتاب ومنهج دبطارت

بقي علينا في تمحيص موقف صاحب الكتاب تلقاء القديم ان ننظر في
المبررين الثالث والرابع اللذين تذرعهما للأخذ بمبدأ الشك في كل قديم
اللغة العربية

ذاتك المبرر ان قد أخذنا عن فصل « منهج البحث » ص ٦٦ وهو فصل
عقده صاحب الكتاب لا ليبرر فيه الأخذ بذهب الشك في كل قديم الأدب
العربي ، فهذا قد تناوله في التمهيد ، ولكن ليبين فيه السبيل الذي سيسلكه
في البحث . ومن الغريب انه لم يبين فيه للبحث منهجا ولا طريقة ، بل كل
الذي قاله انه لن يتأثر بالقومية ولا بالدين وانه سيهمل علم العلماء المتقدمين .
وليس في هذا تبين للطريق الذي سيسلكه هو . ان كان فيه بيان فهو بيان
سلبى ينبيء بالطرق التي ان يسلكها لا بالطريق التي سيسلك ، وعنوان الفصل
كان يقتضى العكس . كان يقتضى أن يكون بيان منهج البحث فيه ايجابيا ،
ينبئنا بما سيفعله الباحث لا بما سيجتهد ألا يفعل . وسترى فيما بعد أن صاحب

الكتاب لم يكن يدري تماماً ما هو منهج البحث الذي سيسلكه . لم يكن يدري ما هو المنهج الذي يقول ان ديكارت استحدثه للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث

لقد ذكر الدكتور طه منهج ديكارت في ذلك الفصل وفي مقال طويل في السياسة الاسبوعية (عدد ٨ مايو سنة ١٩٢٦) من غير ان يبين ما هو هذا المنهج . فلما مقاله في السياسة الاسبوعية فهو مقال غير علمي أراد به أن يسكت خصمين له أو ان يشتفي منهما عن طريق التهمك . إذن فلن نعرض له هنا . وأما ما ذكره عن نفس المنهج في الكتاب فهو لا يزيد عن قوله « والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي ان يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل وان يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلواً تماماً » ص ٦٧ . لئن كانت هذه هي القاعدة الأساسية لمنهج ديكارت فهو لا يزيد شيئاً ولا ينقص عن مذهب الشك العام الذي وضعه صاحب الكتاب في التمهيد والذي بينا في الفصل الأول ان العلم الحديث لا يبيح الأخذ به في الأدب العربي وفي غير الأدب العربي ، إلا بعد تبريره تبريراً علمياً . فهو إذن لا يمكن ان يكون هو المبرر بل هو إذن في حاجة الى مبرر . وقد ذكر صاحب الكتاب عرضاً مبررين له عددناهما فيما مضى واحداً انه مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة وأنه جدد العلم والفلسفة تجديداً

فأما الفلسفة وما يفعل فيها الفلاسفة فليست من شأننا هنا . وإذا كان النظر فيها يقتضي البدء حيث بدأ ديكارت حين أراد تجديدها فشك حتى في وجود نفسه وجعل يثبت لنفسه وللناس أنه موجود ^(١) فإنا لا نريد ان يكون لنا بها

(١) انظر Descartes ، دائرة معارف Chambers ، المجلد الثالث ، ص ٧٧٢

شأن قط لا نألا نريد ان ينزل بنا الشك الى هذا الدرك ، ولا نظن أحداً من الناس يريد ذلك لنفسه اللهم إلا أن يكون صاحب الكتاب ومن معه على ان فلسفة ديكرت قد يكون لها القول الفصل في الحكم بين طه حسين وبين بقية عالم الأدب العربي ، في الشعر الجاهلي وفي غير الشعر الجاهلي . ذلك لان من قواعدها أو حقائقها التي وصل اليها ديكرت نفسه أن ما وجد في الذهن واضحاً جلياً فهو حق يجب أن يسلم به تسليماً . وأظن الدكتور طه نفسه لا ينكر أن القرون قد مرت على العالم العربي وأن الأجيال قد تناوبت فيه والشعر الجاهلي قائم في الازهان واضحاً جلياً منسوباً الى هؤلاء الشعراء الجاهليين . فالشعر والشعراء والنسبة حق إذن . يحكم بذلك للقدماء وأنصار القدماء ديكرت نفسه على طه حسين وأنصار طه حسين . ولكننا نخشى ان يرجع « المجددون » وعلى رأسهم الاستاذ الى ديكرت مرة أخرى محتجين بأنهم هم أيضاً يتصورون في عقولهم وأذهانهم ونفوسهم بما لا مزيد عليه من الوضوح والجلال . أن قصة امرئ القيس هي قصة عبد الرحمن بن الأشعث ، وان غزل امرئ القيس هو غزل الفرزدق وابن أبي ربيعة ، وأن ذلك الشعر ليس لأولئك الشعراء وإنما هو مفترى عليهم بعد الاسلام ، فيرجع ديكرت آخذاً بقاعدته تلك فيحكم لهم على القدماء ، فيكون كل من النقيضين قد حكمت له فلسفة ديكرت الناشئة عن تطبيق مذهب ديكرت بواسطة ديكرت نفسه

ولكننا لسنا ننظر في موقف الدكتور تافاه القديم من الوجهة الفلسفية ولكن من الوجهة العلمية . ولسنا نضعف عن أن نعلن الى الدكتور أن منهجا قاعدته الاساسية كالتى ذكر لا يمكن أن يحدد علماً كما ادعى ولا يمكن أن يقوم

عليه علم ثم هو ليس مسلك المحدثين من أهل العلم
 لو كان كل باحث حديث يهمل نتائج أبحاث غيره ويستقبل بحضه خلواً من
 كل ما قيل مما يتعلق به بالمعنى الذي يقول صاحب الكتاب أن ديكارت
 يعنيه لوقف العلم عن التقدم بل لما كان هناك علم منظم محدود . تصور
 أن كل باحث في علم ما - في الطبيعة أو الكيمياء مثلاً - شك
 في كل من عداه من العلماء . شك كما شك الدكتور طه في أمانة القادرين
 وفي مقدرة الامناء ، وشك طبعاً في النتائج التي وصلوا اليها . وتصور أن الشك
 ألح عليه كما ألح على الدكتور ، وأنه أخذ بمنهج ديكارت ذلك وطفق يعيد
 تلك الأبحاث من جديد . قل لي هل يتسع عمره لهذه الأبحاث كلها أو لاغلبها
 وهي قد استنفدت أعمار الاجيال من قبله ؟ أم هل يستطيع كل متشكك أن
 يُعبد الصعب من أبحاث من عداه من العلماء ؟ أن التفرغ لفرع ما من علم يكسب
 المتفرغ مقدرة خاصة في ذلك الفرع غير المقدرة الخاصة التي يكتسبها شخص
 آخر تفرغ لفرع آخر ، وإن شئت فقل لموضوع آخر ، في نفس العلم - مقدرة
 تنشأ عن طول الممارسة ، وعما لقيه الباحث أثناءها وتغلب عليه من الصعاب ،
 وعن الاغلاط التي وقع فيها ثم انتبه اليها ، وعما يكسبه ذلك من بصر بالاغلاط
 ومسبباتها ، وبالعقبات ومذلاتها . فهل من الممكن أن تنشأ تلك المقدرات
 الخاصة في كل باحث شكك حين يريد ؟ أم هل من الممكن أن تجتمع كلها
 لإنسان واحد طبيعياً كان أو كيمياوياً - أو لغوياً ؟

لكن من يسيء الظن بكل إنسان يسهل عليه أن يحسن الظن بنفسه كل
 الاحسان ، فهب أن ذلك الذي ألح عليه الشك في غيره أجرى بعض تلك
 الأبحاث ليتثبت منها - أجرى بعض أبحاث فيشر مثلاً في السكر أو في الزلايات
 أو أبحاث طمس أو ملىكان في السكرية Electron فخالف على غير علم منه

شرطاً من شروط إجرائها، وهو لا بد واقم في شيء من ذلك إن اتبع قاعدة ديكارت الأساسية على رأي طه حسين واستقبل بحشه خلواً مما عمل فيه من قبل. هب أنه أعادها فوصل الى نتائج تخالف نتائج الباحثين الاولين ثم جاء الناس يعلن اليهم في تأكيد يشبه تأكيد الدكتور أن أولئك الباحثين قد أخطأوا بحجة البحث لأنه أجرى التجارب بنفسه فوصل الى نتائج غير التي قالوا، وهي حجة تبدو لاول وهلة أنها علمية واضحة مقنعة وان كانت في الواقع دليلاً على حق قائليها وجهله - هل ترى العلم يتقدم أو يستقيم على مثل هذه الفوضى في البحث؟ أم هل ترى أولئك الباحثين المتشككين في كل شيء قد وصلوا الى نتائج مختلفة، لا في المواضيع المختلفة فحسب، بل في الموضوع الواحد أيضاً، فأدخلوا الفوضى بذلك في العلم فأصبح لا نظام يجمعه ولا وحدة فيه؟

من أجل ذلك كان منهج ديكارت كما فهمه وطبقه الدكتور طه حسين منهجاً غير علمي، يفرق بين الجود في العلم، ويدخل الفوضى في العلم، ويؤدي في النهاية الى زوال العلم لو كان العلم به من الآخذين. لكن العلم لا يأخذ به، والعلماء في علومهم وأبحاثهم يأخذون بضده، فليس فيهم من اذا أراد أن يقوم ببحث أهمل ما قام به غيره من الابحاث المتعلقة بموضوع بحشه. ذلك يعلمه كل طالب تعدى في العلم دور البداية، كما يعلمه عن تجربة كل من كان له في البحث العلمي أدنى نصيب

على انه يحسن بنا الآن بعد ان بينا براءة العلم من المنهج الذي نسبته صاحب الكتاب الى ديكارت ان نتبين نصيب ديكارت من التبعة التي حملها إياها الدكتور طه حسين صاحب الكتاب

أما ان ديكارت كان يشك وكان يغلو في الشك فهذا مالا ننكره ومالا
نجدل صاحب السكتاب فيه . ولكننا ننكر أن يكون شكه ذلك أكبر من
أن يخضع في العلم لما يخضع له كل شك من القيود . وننكر أن تكون مكانة
ديكارت العلمية راجعة الى أنه كان يشك ، أو أنه كان يغلو في الشك ، فان
الشك موجود على الأرض منذ وجد العقل ، وليس الغلو في الشك في ذاته
بمحمدة فيذكرها العلم أو التاريخ لأحد . لا ، لم تكن عظمة ديكارت راجعة
الى انه شك ، ولكن الى انه تطلب مخرجاً من الشك واهتدى الى طريقة في
البحث خرج بها الى بمبوحة اليقين ، ثم ترجع الى أنه طبق تلك الطريقة في
نواح مختلفة فأثرت معه في بعض النواحي ثمراً حسناً ولم تثمر معه في بعض .
أثرت معه مثلاً في الرياضة ما هو في الحقيقة أساس عظمته اذ ابتكر فيها الهندسة
التحليلية - أو الهندسة الكارتيزية كما قد تسمى نسبة اليه - ولم تثمر معه في
الفلسفة أو الطبيعة مثلاً إلا قليلاً مما يأخذ به العلم اليوم

تلك الطريقة هي التي بينها ديكارت في رسالته التي أخرجها للناس سنة
١٦٣٧ . وهي نفس المنهج المعروف بمنهج ديكارت في البحث والذي عقد
له (صاحب الكتاب) فصلاً في كتابه وعجز - لأمر ما - عن أن يبينه فيه . وقد
رأيت أنه ذكر في ذلك الفصل شيئاً زعم أنه من الشهرة بحيث لا ينبغي أن
يجهله أحد من الناس سماه القاعدة الأساسية لمنهج ديكارت ليمتدع به الى
الانسلاخ من كل قديم هذه اللغة التي هو أستاذ لا دابها ، وليتخذها دريئة يرمى
من ورائها هذه اللغة وما اتصل بها ، حتي اذا قيل له لم فعلت ما فعلت ؟ وهل
يفعل هذا عاقل ؟ أو هل أقدم أستاذ لغة في أي جامعة من جامعات الأرض على
مثل هذا ؟ قال فعله قبلي ديكارت وأنا أريد أن أنتهج منهج ديكارت كما
انتجه من العلماء كل المحدثين ا وقد علمت أن العلماء لا يتخذون منهجاً

كالذي ذكر ولا يمكن أن يتخذوه ، فحجة الدكتور طه في هذا ساقطة لأن رأي جمهور العلماء هو الحجة لا الرأي أحدهم ، وسواء أكان ذلك الواحد ديكارت أم من هو أكبر من ديكارت

على أن ديكارت حين أخذ الشك يساوره كان غلاما ناشئا يتربى في إحدى كليات الجزويت . وكان حين غلا في الشك فاطرح كل شيء ، وشك في كل شيء مما تلقاه في تلك الكلية ، شاباً لم يكمل يتجاوز العشرين ولم يكمل يغادر باب الكلية الى ميدان الحياة : فشكه ذلك كان شك القى الغريب لا العالم الخبير : ومن الظلم أن يُمنحج به أو أن نشدد في محاسبة صاحبه . غير أنه لم يكن هناك بد بالطبع من ان تتفرع حياة ديكارت السكمل عن حياة ديكارت الشاب وأن يكون في تلك الرسالة الصغيرة التي أخرجها للناس حوالى الأربعين صدى لذلك الشك الذي استحوذ عليه حوالى العشرين ، الذي أدى تطالب الخروج منه الى تلك الطريقة المعروفة في التاريخ بطريقة ديكارت ، أو بمنهج ديكارت ، كما تشاء أن تسميها . لكن الدكتور طه خلط بين الشك وبين المنهج من الشك فجعل الشك القاعدة الأساسية للمنهج الذي ابتغى ديكارت ان يتخلص به من الشك والذي أداه في بعض ميادين البحث الى نتائج عظيمة وفي بعض الميادين الأخرى الى نتائج بعيدة عن العظمة لأنها بعيدة عن الصحة كما سبق أن أشرنا

ولسكي تعلم أن ذلك الشيء الذي زعم الدكتور أن الناس جميعا يعلمون أنه للقاعدة الأساسية لمنهج ديكارت إذ يقول « والناس جميعا يعلمون ان القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي ان يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل وان يستقبل موضوع بحثه خالى الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً »

السي تعلم ان ذلك ليس من قواعد ذلك المنهج نذكر لك هنا قواعد ذلك المنهج كما ذكرها اثنان من أكابر العلماء ، و . استافلي جفونز ووليم وليص ! أما جفونز فقد كتب في كتابه - « دروس أولية في المنطق الاستقرائي والقياسي » درساً عنوانه « رأي باسكال وديكارت في الطريقة » طريقة النظر يبلغ نحو ست صفحات خص باسكال بخمس منها وديكارت بواحدة نترجم لك أغلبها فيما يلي ، قال :

« وهنا أريد أيضاً أن أذكر القواعد التي اقترحها ديكارت المشهور ببرهمنى بها العقل في الوصول الى الحق . تلك هي : -

(١) ألا نقبل قط شيئاً على انه حق من غير ان نكون على بينة من انه كذلك . أي ان نتجنب العجلة والهوى ، وألا نضمّن قضايانا من الحكم أكثر مما يتمثل للعقل تمثلاً هو من التميز والوضوح بحيث لا يبقى لدينا للشك فيه مجال

(٢) ان نجزي كل مشكلة نمتحنها الى أكثر ما يمكن أو الى ما يتطلبه حل المشكلة من الاجزاء

(٣) ان نسير في تفكيرنا على ترتيب ونظام مبتدئين بأبسط الأشياء وأسهلها معرفة لترتقي بالتدرج الى علم أعقدها

(٤) ان نقوم في كل حالة بتعداد هو من الكمال ، وباستعراض هو من السعة ، بحيث نكون على ثقة من أننا لم نفلت شيئاً

هذه القواعد قد ذكرها ديكارت أول مرة في رسالته المعجبة « مقال في الطريقة » انتهى أورد فيها تأملاته في الكيفية المثلى لهداية العقل والبحث عن الحق في أي العلوم .

هذا ذكره جفونز عن طريقة ديكارت في كتابه . وسواء أكان ديكارت أول من استحدث هذه القواعد ^(١) أم كان في أهل العلم من حاول العمل بها قبله ، وسواء أكانت هذه القواعد ممكنة اتباعها كلها في كل بحث أم غير ممكن فإن الذي نريد أن نلفتك اليه منها هو أن ليس بينها تلك القاعدة الأساسية التي زعمها طه حسين من وجوب تجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه عن موضوع بحثه من قبل . فإن كل الذي في القاعدة الأولى من معنى هو أنه يجب علينا ألا نقول عن شيء أنه حق إلا إذا قام البرهان على أنه كذلك . وشستان بين هذا المعنى وبين المعنى الذي زعم الدكتور من وجوب التجرد من كل ما قيل في موضوع البحث من قبل إذ من الجائز أن يكون ما قيل قد قام البرهان على صحته . ثم بدعي أن تلك القاعدة ليس من معناها أن يتولى كل انسان اثبات كل شيء لنفسه بنفسه كما تقتضيه القاعدة « الأساسية » التي زعم الدكتور لأن ذلك سيخف لا ينتج عنه إلا التأخر والخطأ والفوضى كما قد بينا ولكي تتبين أن القاعدة التي زعمها طه حسين لم تسقط من جفونز سهواً ولا خطأ نلفتك الى ما ورد في دائرة المعارف المشهورة Encyclopaedia Britannica في الصفحة الرابعة والثمانين في المجلد الثامن تحت عنوان « طريقة ديكارت » ففيه ترى منهج ديكارت مشروحاً شرحاً أوفى لا محل لنقله لك هنا ولكننا نترجم لك ماخصه الذي ذكره ولیم وليص كاتب ذلك المقال ، قال :

(١) الواقع أن كلا من ديكارت وباسكال مسبوق الى ما عرف باسمه من قواعد النظر ، سبقهما الغزالي - على الأقل - وسبقهما قبل ان يخلقا بقرنين كما تشهد بذلك كتبه مثل « محك النظر ومعيار العلم » . والغرب معذور حين ينسب بعض تلك القواعد الى ديكارت باسم منهج ديكارت وبعضها الى باسكال فهما اول من أظهرهما عليهما ولكن ما عذر مثل الدكتور طه حين ينسب الى ديكارت منهجاً سبق الى الغزالي ؟ الآن الدكتور كان يحجل مذهب الغزالي في النظر ، لم لأن الغرب نسب وهو للغرب تابع ؟

١ « تلك هي النقطة الرابع لطريقة ديكرت » :

(١) تتطلب الحقيقة تصور غرضها تصوراً واضحاً متميزاً خالياً من كل شك

(٢) الأشياء الممكن عرفانها موجودة بطبيعتها على صورة سلسلات أو مجاميع

(٣) في تلك المجاميع ينبغي أن يبدأ البحث بالعنصر البسيط الذي لا يمكن تحليله إلى أبسط منه منتقلاً منه إلى العناصر الأكثر نسبية وتعقيداً

(٤) لا بد لحصول المعرفة في أكل صورها من تقسيم الصلات والارتباطات الموجودة بين بعض هذه العناصر وبعض تقسيماً مستقصى بحيث لا يكون هناك فجوات بينهما « اهـ

ومن المقارنة بين هذه النقطة الرابع التي ذكرها وليم وليص وبين تلك القواعد الأربع التي ذكرها جفونز تبين ان كلا منهما لم يرد أن يعطي القارئ الا ملخص منهج ديكرت لا نصه ، وتبين أيضاً انهما مع اختلافهما في الصورة والوضع متفقان في الفهم ، وأنهما يشهدان على صاحب الأدب الجاهلي بما لا يمكن ان يسمى الا جهلاً بديكرت وافتراء عليه كما سترى انه افترى على علماء العربية المتقدمين

تطبيقه ما سماه منهج ديكرت

على أن الدكتور طه لم يكن علمياً في طريقة تطبيقه ما سماه منهج ديكرت على الأدب العربي وتاريخه ، بحيث لو كان المنهج كما فهمه الدكتور منهجاً قوياً يجوز الأخذ به في العلم والفلسفة لكانت طريقة الدكتور في تطبيقه على الأدب العربي مؤدية إلى غير صواب . لننظر قليلاً في السبب الذي جعل

الدكتور يحاول الأخذ بذلك المنهج في الأدب . إنه يعتقد ان المنهج قد جدد العلم والفلسفة تجديداً ، وهو يريد ان يحدد الأدب ولذا يصطنعه في الأدب . ولكن هل من الضروري اذا جدد منهج في البحث علماً أو فناً ما ان يحدد ذلك المنهج بعينه أي علم أو فن آخر ؟ أليس الأمر في هذا يتوقف على ما بين العلمين أو الفنين من التشابه ؟ ان طرق البحث تختلف باختلاف العلوم ، فما يصلح للعلوم التجريبية مثلاً لا يصلح للعلوم غير التجريبية ، واذن فلا امر فيما ذهب اليه الدكتور يتوقف ان سلمنا له مقدماته على ما بين الفلسفة والأدب ، أو ما بين العلم والأدب ، من التشابه . فهل هما متشابهان في الاساسيات حتى ان ما يصلح به أحدهما يصلح به الآخر وما يحدد احدهما يحدد الآخر ؟

ان الدكتور في كتابه قد بحث في جزء من تاريخ الأدب ، في نسبة الأدب الجاهلي الى أهله . ولا نظن الدكتور يقول ان البحث في نسبة الافكار أو الأقوال الى أهلها كالبحث في صحة الأفكار أو الأقوال نفسها . فهذا خلاف جوهرى بين الناحية التي تعرض لها من تاريخ الأدب وبين الفلسفة يجعل الاستدلال بالمشابهة بينهما - Reasoning by analogy كما يسميه منطقة الغرب أو قياس التمثيل كما يسميه منطقة الشرق - يجعل الاستدلال بذلك استدلالاً غير صحيح . لو كان ديكرت جدد تاريخ العلم أو تاريخ الفلسفة لصح أن يقال تاريخ وتاريخ وما يتجدد به واحد يصبح أن يتجدد به الآخر ، بل في هذه الحالة أيضاً كان المنهج العلمي في التفكير يحتم على الدكتور أن يقيم مشابهة بينهما يبين فيها أوجه الشبه الاساسية بين الموقفين ، موقف الفلسفة أو العلم حين أخذ يحدده أو يحدد تاريخه ديكرت ، وموقف الأدب العربى حين يريد أن يحدده أو يحدد تاريخه طه حسين . لكن الدكتور لم يفعل شيئاً من ذلك ، وليس في الكتاب ما يدل على أنه فكر في فعل شيء من ذلك ، وهو

لم يزد بعد أن أشار الى ما فعل ديكارت على أن قال انه يريد ان يفعل ما فعل ديكارت ، كأنما هذا القول وتلك الاشارة هما وحدهما مبرر كاف للأخذ في الأدب بما ظنه الدكتور منهج ديكارت ، أو كأن منهج ديكارت هذا حجر فلاسفة العالم الفكري مهما يطلب منه فيه من تجديد قديم أو تصحيح ضعيف يفعل ، كما كان قدماء الكيماويين يرون أن حجر الفلاسفة أو الاكسير مهما يطلب منه من تحويل قصدير الى فضة ، أو نحاس الى ذهب ، يفعل

الحق أن الدكتور من المعجبين جداً بالعصر الحديث ومن الناعين جداً على العصر القديم : لا يسأل الحديث « لماذا ؟ » ولا يقبل من القديم « لأن » ثم لا فرق عنده بين قديم وقديم ، لا فرق عنده بين قديم منطقي وقديم غير منطقي . بين قديم مجتهد وقديم مقلد . بين قديم الشرق وقديم الغرب ، في الأدب والعلم ، أو في غير الأدب والعلم . وهو من أجل ذلك لا يبالي عند التفكير في القديم ان يتراخى بعض التراخي أو كله في التثبت العلمي وان يتهاون بعض التهاون أو كله في الاستدلال العلمي . ولماذا يكلف نفسه عند بحث القديم من عناء التدقيق ما يكلف العلم نفسه وهو على ثقة من ثبوت الحديث ودوامه وبطلان القديم وزواله ! فنظرة إذن أو كلمة أو اشارة من باحث حديث كالاستاذ هي كل ما ينبغي أن يلقي الى القديم أو هي كل ما يلزم لاماطته عن طريق الحديث . « فالمستقبل » في رأيه « لمنهج ديكارت للمناهج القدماء » - وان كان هو لم يوفق فيما تناول من منهج ديكارت الى صواب ولم يتناول مناهج القدماء بشيء من تبين - إذن « فلنصطنع هذا المنهج حين نريد ان نتناول أدبنا العربي القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء ولنستقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برأنا أنفسنا من كل ما قيل فيهما من قبل وخلصنا من كل هذه الاغلال الكثيرة للشقيلة التي تأخذ أيدينا وأرجلنا ورؤسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية

الحرية وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضاً » ص ٦٧
 لقد نال صاحب هذا القول نيلاً من نفسه ، فلقد وقفها به موقف
 من لا يدري حدود حرية العقل في البحث والتفكير ، انه يدعو في تلك الجملة
 الى نبذ كل قديم الادب وتاريخه لا مريم اثنين ينعاها عليه : انه يقيّد الحركة
 الجسمية وانه يقيّد الحركة العقلية . فلما تقييده الحركة الجسمية فأمر قد استأثر
 الاستاذ بفهمه كما استأثر بقوله . وأما تقييده الحركة العقلية فكذلك يفعل .
 ولكن كذلك يفعل الحديث أيضاً ان كان حقاً ، وكذلك يفعل الحق دائماً
 عند المفكرين الباحثين . أليس الباحث عن الحق مضطراً في بحثه الى ألا
 يخالف شيئاً قط من الحقائق ؟ أليست طريقة العلم في البحث مبنية على التقييد
 بالمعروف من الحق ، بتقييد الباحث به فيما يقول وفيما يفكر لا يجد من ذلك مفراً
 ولا عنه محيصاً ؟ فكان كل حقيقة من الحقائق إذن غل في عنق العقل يرغبه في
 تفكيره على أن يسير سيرة خاصة وأن يتجه اتجاهاً معيناً . فاذا كان ذلك عيباً
 في القديم فانه أيضاً عيب في الحق . وقد تذرّع الاستاذ به لينفر من القديم كله .
 فلينفر به من الحق كله أيضاً !

ليست هذه أول مرة عاب الاستاذ فيها قديم هذه اللغة بوصف من أوصاف
 العلم الصحيح ونعت من نعوت الحق . وهو يجري على مثل هذا فيما يكتب
 عن القديم كله . ولو كان الاستاذ متبيناً أوصاف الحق ما عاب ببعضها ما لا يظن
 هو انه حق . ولو كان الاستاذ على بينة من خصائص البحث العلمي لما غفل
 عن ان أهمها هو التقييد بالحقائق ، لا التحرر من العواطف

التميز الصحيح والبحث

انه ذهب الى أن نسيان القومية والدين شرط أساسي من شروط
 البحث العلمي . إن كان أراد بذلك أن على الباحث ألا يخفى بعض الحق أو

يتراخى في استيفاء الدليل العلمي محابة لقوميته أو إرضاء لعاطفته الدينية فقد أصاب . أما اذا كان أراد ان الانسان لا يستطيع ان يكون ذا عاطفة قومية أو دينية قوية من غير ان يجابى أو يداجى في العلم فقد أخطأ ولم يصب . ان الانسان يستطيع ان يراعى الدقة العلمية التامة في البحث وهو متذكر دينه كل التذكر ، ومعتقد صحته كل الاعتقاد ، غير مجوز على قرآنه خطأ أو على توراته . بل إن التدين الصحيح يزيد الباحث المخلص إن أمكن حرصاً على الحق واستمساكاً به اذا وصل اليه . إن الباحث المتدين بين محبين في الحق : دينه وعلمه ، ومبغضين في الباطل : دينه وعلمه كذلك . فهو يحب الحق مرتين مرة لدينه ومرة لعلمه . ويبغض الباطل مرتين كذلك . ولا خوف عليه مطلقاً أن يخفى بعض الحق أو يدلس في البحث محابة لدينه ، اذ ليس الحق يخاف على دينه ولكن الباطل . هو يعلم أن دينه حق ، يعلم ذلك علم مستيقن . ويعلم أن العلم قائم على قاعدة استحالة التنافي بين أجزاء الحق ، يعلم ذلك علم مستيقن أيضاً . فهو لا يخشى أبداً أن يكشف البحث الصحيح عن حقيقة تنافي دينه ولذلك يمضي في ابجائه آمناً مطمئناً متبعاً أقوم الطرق في البحث والتفكير ، لا لأن هذا هو الطريق الوحيد للوصول الى نتائج صحيحة فحسب ، ولكن لأن هذا في اعتقاده هو أيضاً الطريق الوحيد الذي لا يؤدي الى تخالف بين العلم الذي يبحث فيه والدين الذي يؤمن به . فالتدين الصحيح والتفكير العلمي الصحيح ممكن اجتماعهما إذن ، وكثيراً ما اجتماعهما ، كما أن العاطفة العلمية القوية والعاطفة الدينية القوية لا تتعارضان بل تتضافران على خدمة العلم وتبعثان على الاخلاص في البحث

ولم يكن المنتظر من صاحب الكتاب بعد أن وقع فيما وقع فيه مما بيناه لك في هذا وفي سوابقه إلا أن يلج في الخطأ ، ويوغل في الاجترار على العلم

والافتيات على سنن العلم في البحث . ومن أكبر ما اجترم صاحب الكتاب من ذلك تقريره ما لا نظن مؤرخاً قط أقدم على تقرير مثله ، ووقوعه فيما لا نظن أحداً عنده شيء من العلمية يقدم على الوقوع فيه . ذلك أنه حكم على عصر بأسره من عصور التاريخ - لا نبالي ما طوله وما عرضه ، فلو كان أقصر عصور التاريخ وأضيقتها ما جاز في تاريخ ولا علم أن يحكم أحد عليه بما حكم صاحب الكتاب على عصر من أكبر العصور . حكم على العصر العربي الاسلامي كله انه كان عصرآ تقاسم أهله الرياء والمحابة والخبث والغفلة والنفاق والكذب سواء في ذلك العلماء وغير العلماء ، الأتقياء منهم وغير الأتقياء ، فما نشأ فيه من علم فهو فاسد ! وما ورد عنه من قول فهو مردود !

اقرأ قول صاحب الكتاب من صحيفة ٦٧ « وهل فعل القدماء غير هذا ؟ » أي غير المحابة في العلم والتدليس في البحث ارضاء لعواطفهم الدينية والقومية . « وهل أفسد علم القدماء شيء غير هذا ؟ كان القدماء عرباً يتعصبون للعرب أو كانوا عجماً يتعصبون على العرب فلم يبرأ علمهم من الفساد ... كان القدماء مسلمين مخلصين في حب الاسلام فاختضعوا كل شيء لهذا الاسلام وحبهم إياه ، ولم يعرضوا لمبحث علمي ولا لفصل من فصول الادب أولون من ألوان الفن إلا من حيث أنه يؤيد الاسلام ويعزه ويملي كلمته . فما لأم مذهبهم هذا أخذوه ، وما نافرته انصرفوا عنه انصرافاً . هذا قوله وهو لا يريد به ان روحهم الدينية كانت تبعثهم على العمل لرفعة الاسلام ولطلب ما يعزه ويعليه كما تبعث الروح الوطنية الخالصة على العمل لرفعة الوطن وتطلب ما يعزه ويقويه من غير أن يستلزم ذلك تدليساً أو اقتراء أو كذباً على أحد . لا ، لم يرد هذا . وإنما أراد أن روحهم الدينية حملتهم على التدليس والتلبيس والكذب كما يدل على ذلك رميته النجاة والزواة والمفسرين والمحرمين

والمتكلمين في صلب « نظريته » المزعومة بأنهم اختلقوا الشعر الجاهلي ليستشهدوا به على القرآن والحديث ، وكما يدل عليه قوله من صفحة ١٨٦ « كل شيء في حياة المسلمين في القرون الثلاثة الأولى كان يدعو الى انتحال الشعر وتلفيقه سواء في ذلك الحياة الصالحة حياة الاتقياء البررة والحياة السيئة حياة الفساق وأصحاب المجون » ! وإذ قد بينا لك معناه الذي أراد حتى لا يسبق الى نفسك غيره نعود بك الى تنمة كلامه وتكملة تقسيمه : قال « أو كان القدماء غير مسلمين : يهوداً أو نصارى أو مجوساً أو ملحدين أو مسلمين في قلوبهم مرض وفي نفوسهم زيغ ، فتأثروا في حياتهم العلمية بمثل ما تأثر به المسلمون الصادقون : تعصبوا على الاسلام ونحوا في بحثهم العلمي نحو الغض منه والتصغير من شأنه ، فظلموا أنفسهم وظلموا الاسلام وأفسدوا العلم وجنوا على الاجيال المقبلة » ص ٦٨

ولا يحددك ما في قوله هذا من مظهر إنصاف يوهم ان صاحبه لم يكن مع العرب على العجم ولا مع غير المسلمين على المسلمين ، فلقد ظلمهم جميعاً شر الظلم وأفسقه ، ورماهم على بكرة أبيهم بما لم ترم به أمة على بكرة أبيها من قبل فان أولئك الناس الذين عاشوا في ذلك العصر لا يمكن ، ان كانوا قد عاشوا ولهم عقول ، أن يقترفوا جميعاً ما يقول صاحب الكتاب انهم اقترفوه ، وأن يتعصبوا على النحو الذي ينسبه اليهم صاحب الكتاب ، من غير أن يكونوا جميعاً بين كذاب ومدلس وغبي وخب ومبطل : نقائص يندى لها جبين الانسان أيّاً كان ، متديناً أو غير متدين ، وتأبى المشاهدة ويأبى العقل وتأبى الفطرة أن تسلم أو تجوز ان أمة بأسرها قد تدنست بها في أي عصر من العصور

ولو أن صاحب الكتاب جاء ببينة على ما تضمنه ذلك الكلام من

الدعاوي الكبرى واتهم الخزية لما كان علينا وعلى الناس الا أن نخضع للبيئة العلمية . لكنه لم يأت على شيء من تلك الدعاوي يدبنة ، ولم يحاول . إذن فكل دعوى منها اقراء منه في العلم ، وكل اجترأ منه على القول بوحدة منها قبل أن يستوضح البيئة عليها ويوضحها للناس جنائية منه على التكبر العلمي . وكل جنائية من ذلك جناها هي في جرمها كالدعوى التي تناظرها ، في المدى والانساع

على أننا نحب أن نستلفتك الآن الى عدة أمور في ذلك الكلام :
الأول ان صاحبه يقول فيه الآن بفساد علم المتقدمين وكان قبل يقول بوضعه موضع الشك فقط . وإذا كان العلم لا يحيز الشك الا بعد تبرير فهو من باب أولى لا يحيز القول بالفساد الا بهرمان

الأمر الثاني ان تلك الدعاوي لا يمكن صاحب الكتاب أن يثبتها ولو اجتهد ، لأن كلا منها قضية كلية . وسبيل اثبات الكلليات من القضايا الاستقراء . وصاحب الكتاب لم يستقر العرب ولا العجم ، ولا المسلمين ولا غير المسلمين ، في العصر الذي يعنيه . وزمن الاستقراء قد فات ، ولو قد عاش فيه لما استطاعه . والمراجع الموجودة لا تغني عن الاستقراء شيئاً ، وشكه فيها يلزمه ألا يستدل بها على شيء أو يثبت هو صحتها . ثم هي لا تفيد ما ذهب اليه

الأمر الثالث انه في تقسيمه الناس عندئذ الى عرب متعصبين وعجم متعصبين ، والى مسلمين مفترين وغير مسلمين مفترين ، قد أغفل من غير تفسير ولا تحليل القسم الثالث الذي يقتضيه التقسيم المنطقي ، قسم العقلاء المتنزهين عن معاداة الحق ومشايعة الباطل ، من العرب ومن العجم ، من المسلمين ومن غير المسلمين . ولا بد أن يكون ذلك القسم قد وجد في ذلك العصر لان

الطبيعة البشرية لم تكن منحطة فيه الى الدرك الذي زعمه صاحب الكتاب ، ولأن ذلك العصر كان عصر نهضة أخلاقية دينية والاديان التي كانت مستعوزة على نفوس الناس في ذلك العصر تأمر كلها بالصدق ومتابعة الحق وتنهاي كلها عن الكذب ومشايعه الباطل ، ولأن القرآن على الأخص قد أخذ على الباطل سبله ، ونهى الناس عن أن يسلسكوها ، وجعل أصحابها هزواً للناس وسخرية . فهو لم ينه أشد النهي عن الكذب والافتراء فقط ، ولكنه نهى أيضاً عن التقليد الأعمى ، وعن الرجم بالظن ، وعن الأخذ بهوى النفس ، وعن أن يقفوا أحد ما ليس له به علم . وحض أشد الحض على الصدق ، والاستمسك بالحق ، والخضوع للعقل ، والأخذ بالدليل . والعلم الحديث لا يلزم بأكثر من هذا ولو تشدد . وإذا كان العلماء يتحرون هذا الآن باسم العقل فأقل ما يعقل عن علماء ذلك العصر أن فريقاً منهم على الأقل كان يتحري ذلك أيضاً باسم الدين تحت تأثير القرآن الذي كان يتعبد بتلاوته كما يتعبد بالتفقه فيه والعمل به . اذن فاغفال صاحب الكتاب هذا القسم من الناس يشبه أن يكون تعمية منه ومخادعة للقراري ، عن عقله حتى لا تقوم دون قبول مذهبه عقبات لعله علم أنها ان قامت فلن يستطيع لها تنديلا ، ويكون قول صاحب الكتاب « كل شيء في حياة المسلمين في القرون الثلاثة الأولى كان يدعو الى انتحال الشعر وتلفيقه ، سواء في ذلك الحياة الصالحة حياة الأتقياء والبررة ، والحياة السيئة حياة الفساق وأصحاب الجون » هو إما قول الذي لا يعلم ويظن أنه يعلم ، وإما قول الذي يعلم ولكنه يطمس ويعمي ويختلق لأمر في نفسه . والعلم من كليهما بريء . والعجب من صاحب الكتاب يدعي أنه ينهج منهج ديكارت في البحث ثم يخرق في نفس الفصل الذي ادعى ذلك فيه قواعد ذلك المنهج الأربع التي نقلناها لك ، فهو يستيقن من غير بيئة ، ويعمم من غير روية ، ويقسم من غير

تدقيق ، ويسير من الأعتد الى الابطس بدلا من أن يتسدرج من الابطس الى الأعتد . أليس هذا دليلا عمليا على أنه كان لا يدري منهج ديكرت في البحث حين دعا في كتابه اليه ؟

والعجب منه . يزعم أنه علمي التفكير علمي الطريقة ثم يختم دعاواه التي ادعاها على العرب والعجم والمساكين وغير المسلمين بقوله « ولكن هذه طبيعة الانسان لا سبيل الى التخلص منها » ناسيا ، ان كان لا يريد ظاهر هذا القول ، انه انما يكتب بحثا علميا لا بعض حديث الاربعاء فالمبالغات الأدبية غير جائزة فيه خصوصا في مقام الاستدلال . أما ان كان أراد من ذلك القول ظاهره فقد اترف في العلم انما كبيرا برسالة رأيه هكذا في صورة توهم أنه قانون نفسي اجتماعي من أعم القوانين

ثم العجب بعد ذلك منه يزعم أنه علمي التفكير لا يذعن الا لما بهج البحث العلمي الصحيح وهو يرسل هذا القانون من عنده - قانون « ولكن هذه طبيعة الانسان لا سبيل الى التخلص منها » - ثم هو بعد أن أرسله يرسل معه ما ينقضه أو ما يبطل به اذ زعم عن نفسه أنه ان يقع أو يستطيع ألا يقع فيما وقع فيه بزعمه القدماء . كأنما هو من غير الناس فليست تلك طبيعته . أو كأنه خالق من غير عاطفة فلا يدخل تحت ذلك القانون الذي افتراه . أو كأن طبيعة الانسان لم يتغلب عليها الانسان الا منذ ثلاثة قرون في الغرب على يد ديكرت ومنذ عامين في الشرق على يد طه حسين

وبعد فقد أسرف صاحب الكتاب على نفسه وأسرف على العلم الذي يبحث باسمه وأسرف على الأدب الذي ينتمي اليه بذلك الشك الواسع غير المحدود ، فانه ليس أدل على جهالة الشك وبعده عن العلمية من سعة غير محدودة.

يكون عليها . والعلة في هذا واضحة بعد الذي قدمناه فان الشك كلما اتسع صعب تحليله وتعذر تبريره وتعليله ، حتى اذا صار الى ما صار اليه شك الدكتور طه من الخروج عن كل قيد والذهاب الى غير حد انقلبت صعوبة التحليل امتناعاً وانقلب تعذر التبرير استحالة ، لأن صاحبه لن يستطيع تبرير شكه ذلك تبريراً علمياً حتى يستعرض علوم اللغة علماً علماً ، وينقد كل علم منها ومصادره ووسائله نقداً صحيحاً ، وهو ما لم يتسع له إلا العصور المتتابعة من أهل العلم والبصر ، فهل يتسع له عمر الدكتور لو اتسع له علمه وقوى عليه فمه ؟

فلو اننا بناء على هذا وحده نبذنا كتابه باسم العلم ودعونا الى الشك في علمية صاحبه لما كنا ظالمين له ولا مفتاتين على العلم وسننه . ولكننا آثرنا أن نزيد في إقصائه وفي اقناع القارىء ببغي صاحب الكتاب واسرافه ، فالتسنا المبررات التي يمكن أن يقول انه جاء بها لتبرير ذلك الشك غير المحدود . التمسناها ثم عرضناها على النقد العلمي فلم نجد فيها مبرراً يقبله العلم أو يسيغه . فقد كانت كلها اما عيباً لذلك القديم بما لا يراه العلم عيباً ، أو طعنًا عليه بوصف مشترك بينه وبين العلم الحديث ، أو ذماً له بنعت من نعوت الحق ، أو تقولا على الحديثين بما لا يفعلون وعلى القدماء جميعاً بما لا يمكن أن يكونوا جميعاً قد فعلوه

فأما تقوله على الحديثين من غير تثبت فهو ما لا يمكن أن يعذر فيه اذا التثبت لم يكن يكلفه إلا أن يسأل أحد المشتغلين بالبحث العلمي عما اذا كان من عادة العلماء في ابحاثهم أن يهملوا ابحاث سواهم كما ادعى . وأما تقوله على القدماء من غير برهان ، وهم الذين ورثوا هذه اللغة كلاماً وتركوها علوماً مضبوطة وفنونا ، فهو ما لا يمكن أن يعذر فيه أيضاً لأن من أوليات مناهج العلم الصحيح التي

يكتب باسمها ألا يلقي الباحث دعاواه جزافاً من غير برهان، خصوصاً ما كان منها بعيداً منكرّاً كتلك الدعاوي التي ادعاهها الاستاذ على القدماء

معرفة الشك المطلق في التاريخ

على أن العلم الحديث إذا كان يحرم مثل شك الدكتور طه أن يؤخذ به في العلوم الطبيعية فإنه للأخذ به في العلوم غير الطبيعية أشدّ تحريماً . ذلك لأن العلوم الطبيعية كالكيمياء والطب تملك ضد الشك سلاحاً لا تملكه الفنون الأدبية كالتاريخ . ذلك السلاح الذي لا يرد هو التجربة . فإن العلم التجريبي يستطيع إذا عرض له الشك في جزئية ما أن يذهب إلى معمل من معامله الكثيرة يجري فيه من التجارب ما يكشف عن وجه الحق في تلك الجزئية ، وما يقنع أو يفحم كل متفلسف شكاك فلا يستطيع شره في الناس . أما التاريخ فلا يستطيع أن يحاكم الشك إلى مثل ذلك الحكم ، ولا أن يفضح أمر المتجر بالشك ، ولهذا كان الشك أهناً فيه للشاكين وكان الشكا كون أجراً عليه وأقدر على التلاعب به وطمس معالم حقائقه

هذا الفرق بين التاريخ وبين العلم التجريبي في القدرة على اتقاء معرفة الشك المطلق راجع بالطبع إلى طبيعة كل منهما . فالعلم له ظواهره والتاريخ له ظواهره ، لكن العلم لا تهمة أفراد النوع الواحد من الظواهر العلمية لأنه يستطيع دائماً إعادة ما يريد منها بجمعه بين شروط حدوثها . أما الظواهر التاريخية فإنها خارجة عن حكم التاريخ والعلم معاً . لا يستطيعان أن يستعيدا ظاهرة واحدة من ظواهر التاريخ الماضي ، ولا أن يكرراحادثة واحدة من حوادث التاريخ الحاضر . بل إن الحادثة التي تحدث في ناحية من نواحي الأرض لا يستطيع أن يدرسها عن كثب إلا من شهداها من المؤرخين . أما من غاب عنها فلا يستطيع أن يعرفها إلا عن طريق من شهداها ، في حين يستطيع

العالم أن يدرس ما شاء من الظواهر العلمية في أي وقت ومكان شاء . فهذان القيدان ، قيда الزمان والمكان ، قد تحرر منهما العلم الى الأبد ، وتقيد بهما التاريخ الى الأبد على ما يظهر . وأقصى ما يستطيع التاريخ عمله للوصول الى قوانين الفطرة العاملة فيه ، أو لتمهيد الطريق اليها ، أن يجمع الظواهر التاريخية ظاهرة ظاهرة وحادثة حادثة ، وأن يكب عليها بعد جمعها يدرسها عسى أن يستطيع بالمقارنة والاستقراء أن يصل الى بعض تلك القوانين . لذلك كان للظواهر الفردية في التاريخ مكانة وخطر ليسا للظواهر الفردية في العلم ولا يمكن أن يكونا لها ، وكان الاقدام على طمس أي ظاهرة من هذه الظواهر عن طريق الشك الذي لا مبرر له جنائية على التاريخ والعلم معاً يختلف جرمها باختلاف تلك الظواهر وما يكون لها من أثر في حياة الناس

فاذا نحن تركنا العلم بمعناه المحدود جانباً كان أولى الناس بمقاومة مبدأ الشك المطلق في التاريخ هم المؤرخين لأنهم يوشكون إن لم يفعلوا أن يصبحوا ملوكا في غير مملكة اذ يوشك التاريخ اذا تناهيه الشك الجراف ان يصبح أثراً بعد عين . وأولى المؤرخين بالنهوض لهذا المبدأ الشرقيون منهم سواء أكانوا مؤرخي أدب أم دين أم سياسة أم اجتماع ، فان الغرب بآمن من أن يحاول هدم تاريخه أو تاريخ لغاته هادم عن طريق الشك غير العلمي لسيادة الرأي العلمي فيه ، واستحواذ الروح العملي على أهله . أما الشرق فليس له مثل هذين السياجين يردان عنه عادية هذا الباطل الذي يهاجمه باسم الحق ، ولا هذا الشك الذي يريد ان يداخله باسم العلم ، ولا هذا الهدم والتعطيل اللذين يكر عليه بهما نفر من أهله باسم التجديد ...

ومهما يكن من موقف المؤرخين في الشرق أو في الغرب حيال مبدأ الشك

المطلق فإن العلماء لا يأخذون به ، وإن العلم لا يقره ولا يمكن أن يقره . ومن الافتيات على العلم والاجترأ على الحق بل ومن أكبر العقوق للشرق أن يأتي شرقي أوتي شيئاً من الفصاحة وقسطاً من الثقافة ، لا يعرف عن التربية العلمية إلا ما قرأ أو سمع من غير أن يشاهد بنفسه ويمارس بحسه - يأتي فيملاً فاه نفخراً على أهل فنه باسم العلم ، ويحارب الشرق في أعز مآلديه من حيث يدري أو لا يدري باسم العلم ، ويطبق على التاريخ الشرقي باسم العلم مبدأً يحرمه العلم . ذلك هو العقوق الكبير ، وذلك هو الضلال البعيد



(٢)

صاحب الكتاب والفرصة الجريئة :

الحرس

أما وقد فرغنا من تمحيص موقف الكتاب تلقاء القديم فانا نريد الآن تماماً للنقد أن نفحص أيضاً طريقته في اثبات ماسماه نظرية جديدة في الأدب الجاهلي

لقد بحثنا فيما مضى عن ركن مهم من أركان العلمية في الكتاب فلم نجده ونريد الآن ان نبحث عن ركن آخر لا يقل شأنًا عن الأول . بحثنا فيما مضى عن شك صاحب الكتاب فلم نجد صاحب الكتاب علمياً في شكه ونريد فيما يأتي ان نبحث عن حدس صاحب الكتاب لننظر أعلمي هو في حدسه أم هو غير علمي فيه

إذا كان هناك شيان يميزان صاحب التفكير العلمي عن غيره فذلك هما طبيعة شكه وطبيعة تخمينه وحدسه . كل انسان يستطيع ان يشك ، وكل انسان يستطيع ان يحبس . ولكن بينا ترى الصبي والرجل العاى يغلب عليه أن يكون حدسه رجماً بالغيب ، وشكه وتصديقه أخذاً بالهوى والظن ، ترى المدرسين من الناس على التفكير الصحيح ، وخاصة العلميين منهم ، يجعل أحدهم شكه وحدسه كليهما خاضعين لعقله لا يشك إلا لسبب صحيح ولا يحبس إلا مع قرينة كافية . ثم هو اذا حدس اهتم باختبار حدسه لينظر ما موقعه من الحقيقة ،

على تفاوت بين أهل التفكير العلمي في ذلك حسب درجاتهم في العلمية ومنازلهم من العلم . فنحن كما اختبرنا علمية الكتاب وصاحبه من طريق تمحيص شكه نريد فيما يلي ان نختبرها من طريق آخر ، طريق تمحيص حدسه ، كما يبدو ذلك الحدس في الفرض الجديد الذي افترض في الشعر الجاهلي وكما يبدو في الفروض العديدة التي تدرع بها الى اثبات هذا الفرض الجديد

ان أول ما يستلفت الناقد العلمي من هذا الفرض الذي افترضه صاحب الكتاب في الشعر الجاهلي ، ومن البحث الذي أحاطه به ، هو تلك الصبغة العلمية التي أراد صاحب الكتاب أن يصبغها بها ليفهم القارئ أن البحث علمي الطريقة وإن كان أدبي الموضوع . فمن يقرأ مثلاً قوله عن القديم والحديث في الأدب العربي « والسكن للمسألة وجهاً آخر لا يتناول الفن الكتابي أو الشعر وإنما يتناول البحث العلمي عن الأدب وتاريخ فنونه » ص ٦٠ ، وقوله في معرض بيان المنهج الذي يريد أن يتهجه في بحثه « يجب ألا نقتيد بشيء ولا ندعن لشيء إلا مناهج البحث العلمي الصحيح » ص ٦٧ ، وقوله - حين أراد أن يبنى شكه في أمانة العلماء السابقين على مارآه من التطابق التام بين الشعر الجاهلي وبين القرآن والحديث - ان أنصار القديم « لم يتعودوا مثل هذه الريبة في البحث العلمي » ص ١١٣ ، من يقرأ هذا وشبهه في الكتاب يقع في نفسه ان البحث الذي بين يديه بحث علمي وأن الفرض الذي يدور البحث حوله هو نتيجة تطبيق الطريقة العلمية على باب من أبواب الأدب العربي . فاذا ما رأى أثناء هذا ان صاحب الكتاب قد سعى دعواه تلك نظرية وأكده هذه التسمية مراراً في كتابه وقر في نفس القارئ ان صاحب الكتاب إنما أراد من هذه الكلمة معناها العلمي ، وأنه قد جاء الناس بنظرية أدبية محصنة على طريقة العلم في تمحيص النظريات . لكن يرجع

الناقد فيلاحظ ان صاحب الكتاب قد استعمل هذه الكلمة حيث لا يمكن أن يكون أراد بها هذا المعنى . فقد أطلقها على تقسيم العرب في تاريخ الأدب الى عاربة ومستعربة (ص ٨٣) وتكلم عن « نظرية تنقل الشعر في قبائل عدنان قبل الاسلام » ص ٩٦ وهو طبعاً ينكر ان القدماء كانوا علميين في هاتين القضيتين أو في غيرهما فلا يمكن أن يكون أراد بهذه الكلمة هنا معناها العلمي ولكن لا بد أن يكون أراد معناها غير العلمي معنى الفرض المجرد الذي كثيراً ما تطلق عليه هذه الكلمة خطأ في غير العلم . فأني هذين المعنيين أراد الدكتور طه حين أطلق تلك الكلمة على دعواه التي يدور حولها الكتاب ؟

إنه لا محيص هنا من إحدى اثنتين: إما ان يكون أراد بهذه التسمية المعنى العلمي ويكون قد اخطأ منطقياً في استعمال نفس الكلمة في الكتاب بمعنى آخر ، وإما ان يكون أراد المعنى غير العلمي فلا يكون بحثه علمياً ولا يكون هو قد جرى في بحثه على نهج العلماء الحديثين . ولا نظن صاحب الكتاب يسلم بهذا الأمر الثاني واذن سنبنى على أنه أراد الأمر الأول وسنقارن بين طريقته في « اثبات » نظريته وطريقة العلم في تمحيص النظريات

ماهية النظرية في العلم ؟

النظرية في العلم هي في الأصل فرض يراد باقتراضه الوصول الى تفسير نوع من الحقائق . وكل نوع من الحقائق ليس له إلا تفسير صحيح واحد ، في حين ان الفروض الممكنة اقتراضها متعددة كثيرة قد يقع بعضها قريباً من الحق وقد تقع كلها بعيداً عنه . والعلم لا يأبه بالفرض إلا ان يدنى من التفسير الصحيح ، وهو لن يدنى من التفسير الصحيح إلا اذا اتبع صاحبه فيه

الطريق العلمي . والطريق المفتوح أمام العلم في هذا الصدد هو طريق التلمس . والتلمس العلمي يسترشد بثلاثة : بوجوب اتفاق الفرض مع الحقائق الخاصة المقصود تفسيرها به ، ووجوب عدم تعارضه مع شيء من الحقائق الأخرى غير المقصودة به ، ووجوب انطباق نتائجه كلها على الواقع . وهذا يجعل التلمس العلمي للتفسير الصحيح لطائفة من الحقائق ممكناً تقسيمه الى أربعة أدوار : -

الدور الأول دور تبين الحقائق المراد تفسيرها ، والتأكد أن كلا منها حق لا ريب فيه

والدور الثاني دور الفرض ، أي دور الاتيان بفرض يصح ان تفسر به تلك الحقائق كلها . والتطابق في هذا الدور بين الفرض والحقائق لا يراه العلم دليلاً على صدق الفرض إذ من الممكن اقتراض أكثر من فرض واحد يتوفر فيه ذلك التطابق . لذلك كان الحكم على الفرض يستلزم مروره في الدورين الثالث والرابع دوري الاختبار والتحصيل

ففي الدور الثالث يكون الاختبار بالمقابلة بين الفرض وبين الحقائق الأخرى المعروفة . فان وجد بينه وبين بعضها تنافٍ عدل الفرض ان أمكن حتى يزول التنافي ، وإلا رُفض

وفي الدور الرابع يكون التحصيل بالاستنباط المقرون بالتحقيق عن طريق التجربة . وذلك ان يستنبط من الفرض ومن المناسب من الحقائق المعروفة ما يمكن استنباطه من النتائج . ثم يبحث ان أمكن بواسطة التجارب عن صحة هذه النتائج . فان وجدت مطابقة للواقع كان ذلك داعياً للاطمئنان الى الفرض أو النظرية - كما يغلب أن يكون الفرض الآن قد سمي - ولكن ذلك لا يكون دليلاً عند العلم على صحة النظرية اذ الاحاطة بجميع النتائج الممكنة واختبارها

كلمها اختباراً صحيحاً غير ممكن ، فاحتمال وقوع خلاف بين الفرض والواقع يظل مستمراً عند العلم حتى ير تففع بدليل قاطع

أما اذا كشف البحث عن خلاف بين بعض النتائج وبين الواقع فان النظرية عندئذ تعدل كما عدل الفرض من قبل . فان لم يمكن تعديلها رفضت كما رفضت نظرية نيوتن القائلة بمادية الضوء وكما رفضت نظرية الاحتراق المعروفة في الكيمياء بنظرية الفلوجستون وهي القائلة بأن الجسم قبل الاحتراق عبارة عن ناتج الاحتراق زائداً مادة أخرى يفقدها الجسم أثناء الاحتراق تسمى الفلوجستون ، وهذا يؤدي الى أن ناتج احتراق الجسم أقل من الجسم وزناً ، فلما أثبت لا فوازيبه وغيره عكس ذلك بالتجربة ولم يمكن التوفيق بين ما أثبت لا فوازيبه وبين النظرية إلا بفرض مستحيل وهو ان الفلوجستون وزنه سلبى ! ثبتت النظرية وأدى نبذها الى التفسير الحقيقي للاحتراق . واذا علمت ان نظرية الفلوجستون هذه قد أدت الى الكشف عن حقائق موافقة لها في الظاهر كانت مجهولة قبلا ، ليس هذا مقام ذكرها ، وانها سادت العالم العلمى نحو قرن أو أكثر ، علمت لماذا يقف العلم الحديث موقف المحتاط تلقاء النظريات ويترك باب الحكم عليها مفتوحاً مجوراً ظهور حقيقة جديدة تكون سبباً في تعديل النظرية أو نبذها

وهذا الدور هو بمد الأول أهم الأدوار لأنه ليس دور تمحيص فحسب ولكنه أيضاً دور الاستكشاف . وهو في الحقيقة مهتر كبير لوجود النظريات العلمية لأنه مهما يكن من مآل النظرية فانها ستؤدي في هذا الدور الى الكشف عن حقائق كانت مجهولة سواء أيدت هذه الحقائق النظرية أم نقضتها . ثم هو في الواقع ضمان صلاحية هذه الطريقة للنظر ، إذ لولا إمكان هذا الدور في العلم واعتماد العلماء عليه في التمييز بين الفروض أيها يُقرب من الحقيقة وأيها يبعد

عنها لما استباح العلماء ولما أجاز العقل هذه الطريقة ، طريقة تلمس قوانين الفطرة عن طريق الافتراض ، لأنها بدونه تصبح أدنى الى التضليل منها الى الارشاد ولذا لا يعول العلم على أي فرض لا يمكن اختباره من مثل هذا الطريق

مما سبق ترى ان النظرية نتيجة من نتائج الحدس العلمي ومثل واضح من أمثلته ، وانها وسيلة يحاول العلم بها ان يصل عن طريق التلمس الى مادي من سنن الله في الكون عن أن يبدو واضحاً من خلال المشاهدات والتجارب ، وان النظريات كلها لا يمكن في العلم أن يكون منها ما هو يقيني لأن النظرية اذا بلغت أقصى ما يمكن ان يقدر لنظرية من توفيق وطاقت في النهاية قانوناً من قوانين الفطرة زالت النظرية وحل محلها ذلك القانون ، وان شئت فقل ارتقت النظرية بدورها من مرتبة النظريات الى مرتبة القوانين فلا يقال بعد ذلك نظرية كذا ولكن قانون كذا ولا نظرية فلان ولكن قانون فلان وترى أيضاً مما سبق ان العلم في تمحيصه الفروض للبلوغ بها مراتب النظريات ان أمكن ، وفي تمحيصه النظريات للبلوغ بها مراتب القوانين ، يتحرى أكبر التثبت وأشد الاحتياط حتى لا يجوز عليه باطل في زي حق ، لأن باطلا واحداً يجوز في زي حق يفسد على الانسان من الحق شيئاً كثيراً ، لذلك كان التمحيص العلمي للفروض وما يترتب عليه من حكم هو من حق جمهور أهل العلم الذي ينتمي اليه الفرض . وكانت التسمية التي يتلخص فيها الحكم هي من حق هذا الجمهور أيضاً لا من حق صاحب الفرض وحده لتكون الرقابة في كل علم بأيدي جمهور علمائه

النظرية العلمية والتاريخ

وقد يتساءل القارىء بعد هذا هل من الممكن اتباع الطريقة العلمية الموصوفة آنفاً في دراسة التاريخ ، وهل طريقة العلم في تمحيص النظريات الطبيعية

هي نفس طريقته في تمحيص النظريات التاريخية ؟ والمؤرخون هم أولى الناس
بالاجابة على هذا السؤال لأن الجواب يتوقف على ما يريدون أن يكون التاريخ .
فان كانوا يريدون التاريخ علماً ذا نظريات فانه لا محيص لهم عن اتباع طريقة
العلم في تمحيص تلك النظريات ، وعليهم إذن ان يُجملوا الحقائق التاريخية محل
الحقائق العلمية ويمروا بالفرض التاريخي في دوري الاختبار والتمحيص العلمي
المذكورين آنفاً فلا يجوز أن يعارض شيئاً من الحق المعروف أو غير المعروف .
وعليهم أيضاً ان يوجدوا شيئاً يقوم مقام التجارب العلمية في اختبار فروض
التاريخ ونظرياته ، فانهم إلا يفعلوا تكاثرت الفروض على التاريخ والتبست
فيه بالحقائق فلم يدر طالب التاريخ أين تبدأ الحقيقة فيه ولا أين ينتهي الخيال
والبحث والتنقيب الأثرين قد يسدان مسد التجارب الى حد ضيق
محدود، فليس كل حادث يترك أثراً ، وليس كل أثر محفوظاً ، وليس كل مؤرخ
يستطيع ان ينقب ، وليس كل مكان يجدي التنقيب فيه ، واذن لا مناص
للمشتغلين بالتاريخ اذا أرادوا ان يجعلوا التاريخ علماً من أن يذكروا دائماً
هذه القيود ، ويراعوا الفروق الموجودة بين مادة التاريخ ومادة العلم فلا يحملوا
التاريخ فوق طاقته ، وعليهم مهما فعلوا ألا يتعدوا الحدود التي وضعها العلم لنفسه
ولا القيود التي تقيد بها في التفكير ، فانه لو كان في البحث أو التفكير محل للتهاون
في الثبوت والتراخي في الاحتياط لكان العلم أولى بذلك : لكثرة وسائل
التمحيص فيه وكفايتها ، ولشبوت مادته وتجانسها ، بخلاف التاريخ . فلو أن
أكثر ما يملك العلم الآن ضاع لا يمكن العقل البشري أن يسترده ولو بعد
قرون وأجيال كثيرة العدد . أما اذا أغار الخيال على الحقيقة في التاريخ
فأزالها وحل محلها فانه لا يكاد يكون هناك أمل قط في أن يستردها بمجهود بشري
وان طال على جهاده الزمان . فاذا كان العلم على قوته وكفايته قد أخذ نفسه

بالاحتياط ذلك الأخذ فالأولى بالتاريخ والأصاح له ان يتأسى بأخيه العلم في التثبت والتحرز والاحتياط

على أننا الآن لسنا بصدد البحث في التاريخ المطلق فنبحث المسألة من وجهتها المطلقة ، وإنما نحن بصدد بحث تاريخي خاص يقول صاحبه إنه اتبع الطريقة العلمية فيه واستباح أن يصفه بأنه بحث علمي ، فسواء قل المؤرخون بإمكان اتباع الطريقة العلمية الموصوفة آنفاً في التاريخ أم لم يقولوا فإن الدكتور طه حسين ممن يقولون بإمكان تطبيق طرق البحث العلمي على التاريخ ، بل هو يدعى أنه قد طبقها بالفعل في هذا البحث الذي جاء الناس به يسفه باسم العلم أحلامهم وأحلام أسلافهم ويشك في الصحيح من تاريخهم وتاريخ لغتهم. فأقل ما ينبغي أن يلقي به بحته هذا أن يعرض على الميزان الذي يدعى الدكتور أن بحته موزون به . وليس في هذا ولا في التشديد في القيام بهذا افتيات على حرية البحث ، ولا على حرية صاحب هذا البحث ، ولا على حرية المنتصرين لهما ، وإنما الافتيات كل الافتيات على العلم وسننه ، والظلم كل الظلم للحقيقة والتاريخ ، أن يتلقى قوم مثل ذلك البحث من مثل هذا الباحث بالقبول والاذعان باسم التجديد أو باسم العلم الحديث من غير ما فخص ولا نقد ولا تمحيص ، وإن يتخذوا من خروج الباحث في بحته على القديم دليلاً على صحة بحته وقرينة تحمل على الاطمئنان الى فرضه ، كأنهم لا يعلمون أن العلم لا يعرف في الحق قدماً ولا حدوداً ، فإن يضير حقاً عنده قدمه ، وإن ينفع باطلا عنده حدوده ، وما قديم اليوم إلا جديد أمس قد مضى ، ولا جديد اليوم إلا قديم غد هو آت . فلنحذر إذن ان نسيء الى العلم بالسكوت كما أساء أولئك اليه بالكلام ، ولنخضع هذا البحث الجديد لما يخضع له في العلم كل بحث ، ولننظر أقرب من الحق هو أم بعيد ؟

هل تثبت صائب الكتاب من الحقائق ؟

وإذا أراد الناقد أن ينظر فيما إذا كان الدكتور طه قد سار الخطوة الأولى في ذلك الطريق العلمي وأسس لنظريته بالتثبت أولاً من الحقائق قبل أن يدخل في دور الفرض اتضح للناقد شيء غريب جداً يهدم هذه النظرية من أساسها ذلك الشيء هو أن الدكتور لم يعدل عن دور التثبت من الواقع فحسب بل قد أراد أن يستعيض عن الواقع بالفرض وعن الحقيقة بالخيال

ماهي تلك النظرية الجديدة التي جاء بها الدكتور ؟ أن الكثرة المطلقة من الشعر الجاهلي موضوعة . ما هي الوقائع التي فسر بها هذا الفرض أو التي وضعت هذه النظرية لنفسيرها ؟ لا شيء . إن الاستاذ الدكتور لم يذكر ما في تاريخ الادب من وقائع معدودة محدودة ينطبق عليها هذا الفرض ، ولكنه أنكر المفردات التي يذكرها تاريخ الادب على انها وقائع وجعل هذا الانكار هو النظرية ! إن من العبث أن نحاول المطابقة بين طريقة الاستاذ وطريقة العلم بعد هذا ، فما فرض الاستاذ من النظرية العلمية ولا من طريقته في شيء .

ولكن الدكتور طه قد قرن هذا الفرض بفرض آخر . فانه بعد أن افترض أن الشعر الجاهلي كله تقريباً موضوع افترض أن الذين وضعوه هم الرواة والاعراب والنحاة والقصاص والمفسرون والمحدثون والمتكلمون (ص ٦٤) ومن الغريب أن يغفل الدكتور ذكر الشعراء في هذه القائمة الطويلة كأنما هو يبرئهم من الاقتراء والوضع ! وهذا الفرض الثاني كان يكون أجدر من الفرض الاول بأن يكون هو النظرية لولا أنه جاء تفسيراً لفرض مثله لا لسلسلة من الحقائق كان السبيل العلمي في مثل هذا أن يعتمد الدكتور الى الشعراء الجاهليين

شاعراً شاعراً ويتعرف تاريخ كل منهم وخصائصه ومميزات شعره ، أو ما ينبغي أن تكون مميزات شعره . يتعرف كل ذلك ، وما يراه معيناً على الحكم على شعر الشاعر غير ذلك ، في بحث مستقصى يخص به كل شاعر ويستعين فيه بالمصادر والمراجع الموجودة غير شك فيما يشك فيه منها إلا سبب صحيح . عندئذ يستطيع أن يحكم ويستطيع الناس أن يحكموا على الكثرة المطلقة أو غير المطلقة من ذلك الشعر أموزوعة هي أم غير موضوعة ان كان هذا أهم ما يمكن أن توصل اليه تلك الابحاث . والادباء في مصر وفي غير مصر يستطيعون طبعاً أن يشتركوا في نقد ما تخرجه الجامعة المصرية للناس من هذه الابحاث ، واشترأكم ضمان لا بد منه للوصول الى نتائج هي الى الحقيقة أقرب مما يمكن أن ينفرد للوصول اليه انسان مهما كان . فلنفرض أن الاستاذ كان قد سلك سبيلاً مثل هذا أداه وأدى غيره الى أن الجمهرة العظمى من ذلك الشعر المقول الآن بصحة نسبه الى اولئك الشعراء ليست منهم في شيء . عندئذ كان يصح للاستاذ أن يفترض تفسيراً لذلك أن الرواة والمحدثين والمفسرين الى آخر من ذكر وضعوا ذلك الشعر ليستشهدوا به على القرآن والحديث ، وهو فرض لم يقل به أحد قبله ولكن هذا لا يمنع منه في العلم ما دام الفرض سيخضع لما يخضع له في العلم كل فرض من الامتحان والاختبار . بل جدة الفرض هي مبعث الامل في أن يؤدي الفرض الى حقيقة جديدة اذا هو ثبت على التمهيد

كان للاستاذ اذن أن يفترض ذلك الفرض الثاني وكان عليه أن يأخذ بعد ذلك في اختباره بالنظر فيه وفي نتائجه ومقارنتهما بالواقع . فيجد مثلاً أن هذا الفرض يستدعي أن يكون النحاة والمفسرون والمحدثون والمتكلمون شعراء مجيدين يقدرون على أن يحاكيوا امرأ القيس والنايفة وعنترة وغيرهم من كبار الشعراء الجاهليين فينظر في تاريخ النحاة والمفسرين والمحدثين والمتكلمين فلا

يجد مثلاً من بين المفسرين والمحدثين والمتكلمين شاعراً فيدخل على فرضه ذلك تعديلاً يبريء به هؤلاء من وضع الشعر . ثم ينظر فلا يجد مثلاً من النحاة من كان شاعراً إلا القليل وينظر في شعر هذا القليل فيجده ضعيفاً ركيكاً في جملته ، ويجد جيده ليس من طبقة ما قاله أولئك الفحول فيرجع على فرضه فيعمله تعديلاً آخر يبريء به النحاة أيضاً من وضع جيد الشعر . وينظر على مثل هذا النمط العلمي في وضعهم ركيك الشعر ومعقده حتى إذا لم يجد مانعاً يمنع من أن بعضهم قد وضع الركيك المعقد من الشعر للاستشهاد به على نكت النحو عدّل فرضه تعديلاً ثالثاً بما يفيد ذلك فقال بعض النحاة بدلاً من النحاة وقصر اتهامهم في فرضه بالوضع على ضعيف شواهد النحو دون غيرها من الشعر الجاهلي

وهكذا يظل الاستباز يختبر فرضه الجديد ركناً ركناً وجزءاً جزءاً حتى إذا وجده في النهاية قد تضاعل في نور التمهيص العلمي فصار قوله بالوضع مقصوراً على بعض الرواة وبعض الشعراء صارت النظرية هي « وضع السكثرة المطلقة من الشعر الجاهلي بعض الشعراء وبعض الرواة » وينظر فيها على هذا الشكل المعدل فيرى أن ذلك الجزء الذي كان جديداً فيها قد زال وآل بالتمهيص العلمي إلى أن الوضع إنما جاء من بعض الرواة وبعض الشعراء ، وهي قضية ليس عليها جدّة ولا ظال من جدّة ، فيعدل عن النظرية كلها ويأخذ بما كان يقول به الناس

هكذا كان النظر العلمي يقضي على الدكتور أن يفعل ، وعلى هذا النمط كان ينبغي أن يفكر الدكتور لو كان يريد أن يسلك حتماً سبيل العلماء ، ولكنه لم يفعل وعكس الأمر فجعل الفرض أول ما بدأ به ، وبناءً على فرض مثله ، وجعل البحث عن الوقائع ، أي عن الشعراء وشعرهم ، ذيلاً لكتابه وقصره

على بعضهم من غير أن يصل في ذلك البحث الى كثير ومن غير أن يأتي في تقديمهم وتقدم أشعارهم بتقنع وما كان من المرجو ولا من المتوقع أن يسلك الدكتور تلك الطريقة العلمية ولا أن يحسنها اذا هو سلكها لسبب لا لوم عليه فيه هو انه لم يرب تربية علمية ولم يعود هذا النحو من التفكير ولا هذا النوع من النظر . ولسنا نلومه على انه لم يأت بما لم يكن ينتظر من مثله ولكن يلومه النقد أن تزني بزى العلماء المحدثين وليس منهم ، وصنع بحثه بصيغة البحث العلمي وما يحشه من البحث العلمي في كثير ولا قليل

طريق صاحب الكتاب في البراهين :

الآن وقد تبين أن صاحب الكتاب قد سلك في « نظريته » طريقاً غير طريق العلم في وضع النظريات وتمحيصها فانا نريد ان نمتحن طريقه الذي سلك لننظر أمؤدّ هو حقاً كما ادعى الى اثبات تلك الدعوى التي ادعاها في الشعر الجاهلي أم هو طريق بعد عن الصواب كما بعدت « نظريته » تلك عن نظريات العلم

ولن نحتاج في فحص طريقه هذا الى استعراض الكتاب كله ونقدمه، فقد كفانا صاحب الكتاب ذلك حين حدد ذلك الجزء الذي ينبغي أن ينتظر فيه من شاء أن يقف على أدلة الانبئات : فلقد أعلن في صفحة ٦٤ دعواه ثم أعلن في صفحة ١١٦ فراغه من اثباتها إذ يقول : « ولكننا محتاجون بعد أن نبنت لنا هذه النظرية ان نبين الاسباب المختلفة الخ » فأدلة الانبئات إذن محصورة بين هاتين الصفحتين . لكنك اذا أخذت الكتاب وجعلت تقلب

صفحاته بعد الرابعة والستين لترى أين بدأ صاحبه يستبدل على دعواه لم تعثر على مبدأ ذلك إلا في الصفحة الحادية والسبعين فكان صاحب الكتاب استطاع بزعمه أن يثبت دعواه تلك بقضها وقضيضها فيما دون الثمان والعشرين ورقة من كتابه ! لكن ما أنفقه بالفعل في عرض دعواه وشرح أدلتها أقل كثيراً في الواقع من هذه الصفحات على قلمها ، (فلقد جرى الدكتور فيها على عادته من إظهار التفصيل والانيان بالمعنى القليل في اللفظ الكثير) ، وأدخل في الموضوع ما ليس منه كسألة القرارات ، وخص باطنابه تلك النقط التي لا جدال فيها بينه وبين أهل فنّه ، فاجتهد مثلاً أن يثبت أن القرآن « لغته هي اللغة العربية الادبية التي كان يصطنعها الناس في عصره » كأنما هو يتوهم أن هنالك من يقول أن القرآن قد نزل بلغة الفرس أو لغة السريانيين أو لغة اليونانيين أو اللاتينيين . ثم أطنب وأسهب في تبين أن لغة قريش سادت بلاد العرب بعد الاسلام ، وهي نقطة متفق عليها يلقبها من يسميهم أنصار القديم على طلبتهم كل عام فيما يلقون ، فلم يكن هناك من حاجة الى أن ينفق فيها الدكتور جهداً هو في أشد الحاجة اليه ليقم من دعواه . لكنه لأمر ما جعل يتطلب لها الاشباه من التاريخ اليوناني القديم ومن التاريخ الفرنسي الحديث بل ومما هو مشاهد في مصر اليوم من غلبة اللغة العربية في الكتابة على اللهجات الاقليمية . وقد ظن الاستاذ الدكتور انه قد وقع من هذا المثل على جديد بديع فتوقع أن « يدهش له الذين يدرسون الأدب العربي لأنهم لم يتعودوا مثله من الباحثين عن تاريخ الأدب » ! هذا كله ساقه الاستاذ توضيحاً للنقطة واضحة لا جدال فيها . فلما بلغ النقطة التي هي مدار الفصل ومحل الخلاف ، وهي هل سادت لغة قريش في البلاد العربية قبل الاسلام ، هنالك ذهب الاطاب وجاء الایجاز وخرست الامثال واقتصر الاستاذ البهانة على ذكر رأيه مجرداً عن

كل توضيح أو تعاليل

لكن ليس هذا موضع مناقشة الاستاذ رأيه في هذه المسألة وإنما أردنا هنا ان ننبه الى عجيبة من عجائب هذا البحث وهي انه كله لم يتجاوز في الواقع ثمانياً وعشرين ورقة فيها اغو كثير يزعم الباحث انه أبطل فيها صحة ما صححه المجتهدون من علماء اللغة والأدب من الشعر الجاهلي

على أن العجائب التي جاء بها الاستاذ في تلك الورقات لا تقف عند هذا فإن الركن الأول من برهانه في هذا البحث على تلك الدعوى هو استكشاف خطير اذا صدق كان من أهم الاستكشافات التاريخية تحقر بجانبه استكشافات بومبيي وادي الملوك . ذلك الاستكشاف هو العثور على حياة جاهلية جديدة وأمة عربية جديدة غير الامة العربية الجاهلية التي يعرفها تاريخ الأدب والناس وقد استطاع الدكتور طه فيما زعم أن يحقق ذلك الاستكشاف الخطير في نحو خمس من تلك الورقات !

انا نجهز هنا بالقول للاستاذ ولما لف لف الاستاذ بأن هذا الذي يزعم الاستاذ أن قد قام به مستحيل ، مستحيل في كله ومستحيل في بعضه ، وأن القول بإمكان تحقيق احدى تلك النقاط فضلاً عن ادعاء تحقيقها بالفعل في مثل تلك الورقات هو امتهان أي امتهان للبحث ، واستهزاء بالباحثين في مشارق الأرض ومغاربها ، وأن هذا البحث كله أقرب في حقيقته الى لعب لاعب وهزل هازل منه الى بحث قصد فيه صاحبه الى الجد وأخرجته جامعة لم تنشأ إلا للجد . هذا نقوله ونحن نعلم أن سيؤيدنا فيه كل من يعلم ما شرائط البحث مطلقاً وأي تحقيق ينبغي أن يؤخذ به فيه . على اننا سنعرض أمامك تلك النقاط واحدة بعد واحدة لترى مثلاً من مبالغ دقة صاحب الكتاب في التفكير ونصيب بحثه من التحقيق

صاحب الكتاب والحياة الجاهلية

زعم الاستاذ ان سيستكشف للناس « طريقاً جديدة واضحة قصيرة سهلة يصلون منها ... الى حياة جاهلية لم يعرفوها ، الى حياة جاهلية قيمة مشرقة ممتعة مخالفة كل المخالفة لهذه الحياة التي يجدونها في المطولات وغيرها مما ينسب الى الشعراء الجاهليين » ص ٧٠ . تلك الطريق التي زعم ان سيستكشفها هي القرآن وبعض الشعر الاسلامي . لكنه لم يبين في الكتاب كله كيف ان بعض الشعر الاسلامي أصدق تمثيلاً للحياة الجاهلية من الشعر المنسوب الى الجاهليين ، ولا كيف ان « شعر الفرزدق وجربير وذو الرمة والاختل والراعي » أدل من شعر طرفة وعنترة على تلك الحياة الجاهلية التي زعم الدكتور ان قد استنتجها من القرآن

أما القرآن فقد زعم صاحب الكتاب انه يمثل العرب أمة متدينة قوية التدين، مستنيرة ذات « علم وذكاء و ... عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة » ، سياسية ذات « سياسة متصلة بالسياسة العامة متأثرة بها مؤثرة فيها » واذن « فما أخلقها ان تكون أمة متحضرة راقية لا أمة جاهلة همجية » . هكذا يزعم صاحب الكتاب ان القرآن يمثل العرب قبل الاسلام

فأما تدينها القوي فهو يستنتجه من المعارضة القوية التي لقيها النبي من المشركين واليهود والتي هي متجلية في القرآن . لكن النبي صلوات الله عليه لم يلق معارضة قوية إلا من مشركي مكة ومن يهود المدينة ومن كان حول مكة والمدينة من القبائل ، وان كان ما لقيه من هؤلاء أقل كثيراً مما لقيه من أهل مكة واليهود . فتلک النتيجة اذن لا تنطبق إلا على أهل مكة والمدينة ومن حولها ،

ولا تنطبق على من حولها مثل ما تنطبق عليهما . ومكة والمدينة وما حولهما ليست هي كل بلاد العرب ، وأهل مكة والمدينة ومن جاورهم لم يكونوا جملة العرب ولا جمهورهم ، فمن الخطأ الواضح اذن ان يجعل الدكتور ما ينطبق عليهم ينطبق على جميع العرب وان يستند في ذلك على القرآن

وأما استنارتها وعلمها فقد كان صاحب الكتاب في استنتاجهما أكثر إغراباً وأقل صواباً . إنه بنى استنتاج ذلك على ثلاثة : على أن القرآن انفق حظاً عظيماً في جهاد قدرة لهم على الجدل والخصام ، وعلى أن القرآن يصف الذين جادلوا النبي بقوة الجدل والشدة في المحاوره ، وعلى أن المجادلين كانوا يجادلون في الدين وفي مسائل فلسفية تتعلق بالدين كالبعث والخلق وما الى ذلك . فأما الحظ الذي أنفقه القرآن في الجهاد بالحجة فعظيم . لكن عظمه لم يكن ناشئاً عن عظم قدرة على الجدل كانت عند المجادلين ، ولا عن حسن بصيرهم بمواطن الحجة ، بل كان ناشئاً عن عظم رسوخ ما كان يجاهده القرآن فيهم من اعتقادات وعادات تأصلت فيهم على مر القرون . فالقرآن انفق ذلك الحظ العظيم في جهاد المادة لا في جهاد مقدرة على الخصامة . والبون بين الاثنين بعيد . وأما ما زعمه الكاتب من وصف القرآن المجادلين بالقوة في الجدل والشدة في الحوار فلا ندري من أين جاء به ، فإنه لم يستشهد عليه بآية واحدة فنبيين له كيف أخطأ فهم ذلك الكتاب العربي المبين . أما الواقع فإن جدال الذين جادلوا القرآن من العرب هو من أخطأ أنواع الجدل وأبغضه عن العقل وأعماه عن الحجة ، وما كان القرآن العزيز ليصف هذا النوع من الجدل بالقوة ، وإنك لو استقرت مواقف الحاجة التي وردت في القرآن لا تمكاد تجد فيها موقفاً قابل المجادلون الحجة فيه بالحجة وقارعوا الدليل بالدليل . فأنت تجدهم يفرون من الحق قائلين إنما يتبعون ما وجدوا عليه آباءهم ، فاذا جاءهم الجواب

قاطعاً حاسماً : (أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون) (أو لو جئتمكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم) ألبسوا حيناً ثم عادوا الى ما كانوا يقولون . وتجدهم اذا أخذتهم الحججة وأخذ القرآن بقلوب غير المستكبرين فانقادوا اليه مؤمنين قل المجادلون ان النبي ساحر وقالوا شاعر وقلوا تقوله أي تقول القرآن ، فاذا أجيبوا (فليأتوا بحديث مثله ان كانوا صادقين) بهتوا ثم عادوا الى ما كانوا يقولون . وتجدهم يماجزون الرسول صلوات الله عليه بطلب ما لا يطلبه عاقل ، مما لا ينفعهم لو وقع ومما لا يؤمنون به لو حصل ، من صعود في السماء أو إتيانهم بالعذاب أو إتيانهم بالله والملائكة قبلاً فاذا أمر النبي ان (قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولا) لم يفقهوا وظنوا أنفسهم غالبين . ولو أن صاحب الكتاب درس القرآن حقاً وتاريخ تلك المواقف موقفاً موقفاً مستنيراً بما أثبتته الثقات من أسباب نزول الآيات لما قال ما قال

وعلى مثل هذا النمط السابق تجد في القرآن جدال اولئك المجادلين « فيما اتصل بالدين من هذه المسائل المعضلة التي ينفق الفلاسفة فيها حياتهم دون ان يوفقوا الى حلها ، في البعث ، في الخلق ، في امكان الاتصال بين الله والناس ، في المعجزة وما الى ذلك » ص ٧٤ ، وكان صاحب الكتاب أراد بهذا القول أن يجعل من كانوا يجادلون النبي من مشركي العرب فلاسفة ا ولماذا ؟ لانهم كانوا يجادلون في مواضيع نظر فيها الفلاسفة ا من غير أن يكون لهم من البصر بتلك المواضيع حظ ، بل من غير أن يكون لهم في اختيارها نصيب ا واذا صح منطق الدكتور طه حسين هذا فما على من يريد أن يكون مستنيراً فيلسوفاً إلا أن يختار موضوعاً أو مواضيعاً بحثتها أو تبحثها الفلاسفة فيطفق يجادل فيها ، وليس يهمهم كيف ينظر أو يجادل ما دام اسم الموضوع مشتركاً بينه وبين فيلسوف وإلا فأين في الكتاب استعراض ما كانوا يحتاجون به في تلك المواضيع ونقده

والاستدلال به على أنهم كانوا يصدرون في جدالهم عن عقل وعلم لا عن
مكابرة وجهل كما تقضي بذلك سنة التحقيق في البحث ؟ إنك لن تجد من هذا
شيئاً في الكتاب ، ولكنك إذا اخترت على أن تظن أن القرآن يمثل أولئك
القوم على شيء من الجهل والغلظة والخشونة فإن الاسناد يصيح بك « كلا . لم
يكونوا جهالاً ولا أغبياء ولا غلاظاً ولا أصحاب حياة خشنة جافية ، وإنما
كانوا أصحاب علم وذكاء وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين وراحة »
ص ٧٤ ولو لم يكن عنده على ذلك شاهد ولا دليل

على أننا لو سلمنا لصاحب الكتاب مقدماته ما نتجت تلك النتيجة التي
نقلنا لك نصها آنفاً لأنها إن تصدق أن صدقت إلا على مشركي مكة ، على
نفر قليل منهم هم الذين كانوا يجادلون في البعث والخلق . أما أهل المدينة فقد
كان أغلبهم مسلمين ، وكان اليهود يؤمنون بالبعث والخلق فلم يكن بينهم وبين
الرسول في ذلك جدال . فالنتيجة على أي وجه قلبتها باطلة . واحتياط الدكتور
لها بتقسيمه العرب الى طبقتين « طبقة المستنيرين الذين يمتازون بالثروة والجاه
والذكاء والعلم ، وطبقة العامة الذين لا يكاد يكون لهم من هذا حظ » ص ٧٤
هو محض افتراض لا يعول العلم عليه ان كان أريد به ان العرب كانوا أمة واحدة
منقسمة الى تينك الطبقتين كما تنقسم الامم في العادة اليهما . أما إن كان أراد
به أهل كل قرية ومحلة فهو صادق من حيث التقسيم الى طائفتين ، تابعة ومتبوعة ،
لا من حيث وصفه المتبوعين بالاستنارة والعلم اللذين لم يقيم على اتصافهم
بهما دليل

أما استشهاد صاحب الكتاب على مراده هذا بالآية الكريمة « ربنا انا
أطعنا ساداتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا » فهو تحريف لها عن موضعها اذ ليس
فيها ما يدل على معناه الذي ذهب اليه . وإنما هي آية صادقة على كل حال ، على

الامة التي فيها المترفون والمستضعفون ، وعلى القبيلة أو القرية التي فيها المترفون والمستضعفون وان لم تسكن جزءا من أمة بالمعنى المعروف . أما قوله إن القرآن « يتحدثنا عن جفوة الاعراب وغلظتهم واممانهم في الكفر والنفاق وقلة حظهم من العاطفة الرقيقة التي تحمل على الايمان » واحتجاه بالآية الكريمة « الاعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله » فهو احتجاج عليه لانه ، لان الاعراب هم سكان البوادي وكانوا لا شك هم سواد العرب داخل الجزيرة ، ولم يكن للقرى عليهم سلطان الا ما نتج عن حلف أو ضمان ، يتظاهر على ذلك تاريخ الادب ، وتاريخ العرب كما يفهمه المؤرخون الحديثون (١) وكان المعقول لو كان صاحب الكتاب يأتي الامور من اصولها أن يبدأ أولاً باثبات أن العرب كانوا عندئذ امة متشابهة متواشجة على نحو ما يفهم الناس من الامم ، فاذا ما استقام له ذلك قسمهم الى طبقتين اذا كان ذلك ينفعه وهيات أن يثبت من القرآن أو من غير القرآن أن العرب كانوا أمة واحدة يجمعها سلطان أو نظام واحد قبل الاسلام

أما تساؤله : أليس قد شرع للنبي أن يتألف قلوب الاعراب بالمال ؟ فهو تساؤل عن أمر لا علاقة له بالموضوع ، وتقريره الايجاب بعد ذلك بقوله بلى لا يخلو من مغالطة وتحريف ، لان هذا الجواب على ذاك السؤال لا ينفع صاحبهما ان نفعه الا اذا كان النبي لم يشرع له أن يتألف بالمال الا قلوب الاعراب . ولكن الله شرع للنبي أن يتألف القلوب بأن جعل للمؤلفة قلوبهم حظاً في الصدقات سواء أ كانوا من الاعراب أم من غير الاعراب . وقد كان فريق من أهل مكة

(١) انظر ما قال هوجو فنكلر واينوارد كنيج وما قال هريش شورتر عن العرب قبل الاسلام في

تاريخ هارمزورث العالمي المجلد الثالث

والطائف من المؤلفة قلوبهم، وصاحب الكتاب يعلم أن أهل مكة والطائف ليسوا من الاعراب وان كان على ما يظهر لا يعلم ان قد كان من المؤلفة قلوبهم رؤساء منهم أبو سفيان زعيم قريش وحازمها كما يسميه

فأنت ترى أن كل نقطة في البحث كانت تحتاج الى تحقيق قد تجنب الاستاذ تحقيقها ، وانه استشهد على ما يريد بآيتين اثنتين ليس فيهما شاهد على ما يريد ، وانه قد ترك كثيراً من الآيات التي تنقض معناه الذي أراد لا ندري ألا أنه يجمل موضعها من القرآن أم لأنه يرجو أن يجملها الناس ، مثل « ولا تقتلوا أولادكم من املاق نحن نرزقكم وإيهم » « واذا الموعدة سمئت بأبي ذنب قتلت » « أو لم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً ويتخطف الناس من حولهم أفالباطل يؤمنون وبنعمة الله يكفرون » . ولكن لعله اذا وقف على هذه الآيات وأمثالها في القرآن لا يعدم فرضاً من الفروض يؤولها به الى ما يريد

بقي الآن استشهاده بالقرآن على أن العرب كانوا على صلة تامة بمن حولهم من الامم ذوي سياسة متصلة بالسياسة العامة الى آخر ما قلناه . . وهو لم يستشهد على ذلك إلا بآيتين اثنتين جرى في تأويلهما على ذلك النحو الذي رأيت : آية الروم (غلبت الروم في أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيفغلبون في بضع سنين الآية) وآية (لا يلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف) وقد زعم ان الآية الاولى تدل على ان العرب انقسمت في حرب الروم والفرس الى حزبين حزب يشايع أولئك وحزب يناصر هؤلاء وليس في الآية كما ترى ما يدل على ما زعم وانما أخذ الاستاذ الامين حادثة النزول فحرفها وجسمها وجعل الجدال بين بعض المشركين وبعض المسلمين خلافاً بين العرب أى بين أمة العرب بزعمه والاستاذ هنا بين اثنتين اما أن يحتج بالقرآن فتمط وليس في الآية المعنى الذي قال ولا ظله واما أن يستعين على تفسير الآية بتأويلها فيجب أن يأخذ بمحادثة نزولها

من غير تغيير فلا يكون فيها دليل على ما قال . اما أن يأخذ ما شاء ويدع ما شاء .
وينغير ما شاء حسب هواه فما هكذا يفعل الباحثون . على أن حادثة واحدة
مهما كانت لا يمكن أن تثبت تلك الصلة القوية التي زعم بين العرب وبين الامم
المجاورة ، ولا يمكن أن تثبت عناية من العرب بسياسة الفرس والروم

كذلك الآية الاخرى : آية لا يلاف قريش ، لا تدل على شيء من اتصال
العرب الاقتصادي بغيرهم من الامم فهي صريحة في أنها نزلت في قريش ، وليست
قريش كل العرب ، ولو كانتهم ما دلت الآية من اتصالهم الاقتصادي على شيء
يفيد التحضر والرقى ، فقدما جرت القوافل وحديثاً تجري بالتجارة في أفريقية
وغير افريقية بين بلاد متحضرة وبقاع لا تكاد تخرج الا ربش النعام
وسن الفيل

ومن عجيب أمر صاحب الكتاب أن يزعم أن الأدب الجاهلي على
ما هو عليه الآن لا يبين صلة العرب بالعالم الخارجي ، وان القرآن وحده هو
الذي يبينها . وليس وجه العجب في هذا الزعم خطأه ، فان هذا الزعم ليس من
قبيل الرأي الذي يقال أخطأ صاحبه أو أصاب ، ولكنه من قبيل الخبر الذي
يقال علم صاحبه أو لم يعلم

ان المسألة هنا مسألة مقارنة من ناحية مخصوصة بين القرآن وبين الأدب
الجاهلي المدون المعروف . والاحاطة بطرفي المقارنة قبل المضي فيها ضرورة
لمن يريد أن ينتج شيئاً جديراً بأن ينفق الناس من زمنهم في قراءته ، وينفق
الطلبة من وقتهم في دراسته . وصاحب الكتاب لم يأت في الواقع بمقارنة ما بين
الأدب الجاهلي والقرآن من حيث الدلالة على ما كان للعرب من اتصال بالامم المجاورة
لهم . لم يأت بمقارنة ما لانه زعم أن هذه الناحية مفقودة من الأدب الجاهلي
موجودة في القرآن . وهو زعم مكافيء لقوله لو قال : إنه قش كل الأدب

الجاهلي المأثور فلم يجد فيه شيئاً يدل على تلك الناحية . لم يجد فيه بيتاً من شعر ولا حكاية ولا حادثة تدل على ما تدل عليه الآية الكريمة التي عثر عليها في القرآن الكريم . فلو أن صاحب الكتاب قل هذا القول بالحرف لما زاد شيئاً على ما اشتمل عليه ذلك الزعم . فهل الأدب الجاهلي الآن قد خلا حقاً مما يقول الاستاذ إنه خلا منه من كل دلالة على ما كان للعرب ، بعضهم أو كلهم ، من الاتصال باليمن وفارس والعراق والشام ؟

الحق ان الأدب الجاهلي لم يخل من هذا . والعجب أن يجهل استاذ الأدب العربي شيئاً مثل هذا ، فلو أنه قرأ القليل المكتوب عن ابن الزبيري في طبقات ابن سلام لوجد فيه ما لا يقل في دلالاته الاقتصادية عن آية لايلاف قريش . فهناك يحدّثه ابن سلام أن قريشاً أصبحت فوجدت على باب الندوة مكتوباً :

أُلْهي قصياً عن المجد الأساطير ورشوة مثل ما ترشي السفسير^(١)
وأكلها اللحم بحتاً لا خليط له وقولها رحلت غير أنت غير

وان الناس أ كبروا ذلك حين وجدوه وأجمعوا على أنه لم يقلها الا ابن الزبيري فسعوا الى بني سهم وطلبوا اليهم أن يسلموا شاعرهم ليقتصوا منه بقطه لسانه فلم يزد بنو سهم على أن اشترطوا على قريش أن يفعل مثل ذلك أيضاً فيمن يهجو بني سهم من قريش . وكان الزبير بن عبد المطلب غائباً نحو اليمن فخافت قريش أن يبالغه قول ابن الزبيري فيقول في بني سهم فتضطر قريش الى تسليمه وفاء لبني سهم بشرطهم فأثرت سلامة الزبير وخلت بين ابن الزبيري وبين لسانه

هذه هي قصة البيتين ، ولا ندري كيف فات الاستاذ أن يقرأها في موضع من ابن سلام . فلو قرأها لوجد فيها من الدلالة على اتصال قريش بالخارج ما ليس

في القرآن الكريم كله . فأما اتصال قريش باليمن فيشير إليه ما في القصة من أن الزبير بن عبد المطلب كان يومئذ غائباً نحو اليمن . وأما انهماك قريش في التجارة فهو أظهر في قول ابن الزبيري « وقولها رُحِلت غير أنت غير » منه في الآية الشريفة « رحلة الشتاء والصيف » . وليس في ذلك أية غرابة فإن القرآن لم ينزل كتاب تاريخ للعرب ولا للفرس ولكن كتاب دين ونور مبين

هذا موضع واحد من الأدب الجاهلي . ولسنا نشك في وجود مواضع أخرى تدل على ما كان هنالك في الجاهلية من اتصال تجاري محدود بين أطراف جزيرة العرب ووسطها . وكان المنتظر أن يكون استاذ الأدب العربي في الجامعة هو الذي ينبه الناس إليها وهو بصدد البحث عن هذه الناحية من الحياة العربية ، لا أن يزعم للناس أنها غير موجودة ويتخذ انعدامها دليلاً على أن الأدب الجاهلي موضوع . وإذا كان لا بد من الإشارة إلى بعض تلك المواضع فإنا نشير على صاحب الكتاب بأن يقرأ تاريخ الوفود وتاريخ بعض أيام العرب كيوم الصفقة ، والكلاب الثاني ، وكيوم السلان ، فسيرى فيها ما يدل على أن اليمن وفارس كانتا متصلتين عن طريق داخل شبه الجزيرة ، وإن العراق وأسواق الحجاز كانت أيضاً على اتصال تجاري ، وإن دل بعض ما سيجده من تلك المواضع أيضاً على أن القوافل بين داخل الجزيرة وخارجها كانت كلها في حاجة إلى ما يحميها من اعتداء القبائل المتنمرة على طريقها . فهذه المواضع وإن مثلت الاتصال بالخارج من ناحية تمثل من ناحية أخرى اضطراب الأمن واستقرار الخوف داخل شبه الجزيرة ، كما اضطرب الأمن واستقر الخوف في الأعراس والأدغال

هذه الصورة من الاضطراب والخوف تطابق تمام المطابقة الصورة التي تصورها لنا الآية الكريمة التي من الله فيها على قريش بالأمن حين خاف الناس

في قوله سبحانه « أولم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً ويتخطف الناس من حولهم أفبالباطل يؤمنون وبنعمة الله يكفرون » . وإن تجد أدل على ذلك الاضطراب من هذا المتخطف الذي ذكره القرآن

وكما لم يلم صاحب الكتاب بمواطن الأدب الجاهلي التي تدل على الحياة الاقتصادية الخارجية ، كما يجب أن يسميها ، كذلك لم يلم بمواطن الأدب الجاهلي التي تدل على ما يسميه الحياة الاقتصادية الداخلية وهي التي يزعم أن الباحثين عن الامم القديمة والحديثة يرون فيها قوام الحياة الاجتماعية . وكما تكلف واستنتج الحياة الخارجية كلها من آية واحدة في القرآن فقد تكلف واستنتج الحياة الاقتصادية الداخلية من تحريم القرآن الربا وفرضه الصدقات ، إنه لا يرى تحريم الربا يدل على أقل من تقسيم القرآن العرب الى أغنياء مسرفين في الربا وفقراء معسدين لا يستطيعون امتناعاً عن الربا . أما الاغنياء الذين لم يكونوا يأكلون الربا ومتوسطوا الحال الذين لم يكونوا أغنياء فإرباباً أو يسرفوا في الربا ولا فقراء فيخضعوا لآكل الربا فهؤلاء لم يكن لهم في العرب وجود والا لما حرم الله الربا ولا فرض الصدقات في ما يفهم صاحب الكتاب . وهذا ليس فقط ضعفاً في المنطق وتحميلاً للآي فوق ما تتحمل ، ولكنه زلل عند كل من يفهم روح الإصلاح الاجتماعي عامة والاسلامى منه خاصة ، وعند كل من يعلم أن هذا الدين جاء من عند الله لا لينظم حياة العرب خاصة ولكن لينظم حياة كل من يدخل ساحته الواسعة من العرب ومن غير العرب ، في ذلك العصر وفي ما بعده من العصور . فالربا كان يكفي في تحريمه أن يكون هناك فريق وإن قل يمد بعض الفقراء بالمال حتى إذا سعى الفقراء وربحوا انتزع من أيديهم ثمرة سعيهم ربا ، وإذا سعوا وخسروا انتزع من أيديهم القليل الذي كانوا

يملكون ربا كذلك . وهذا ليس فقط ينافي الاخوة التي جاء بها الاسلام ولكنه في حقيقته نوع من الرق البليغ الذي حرر الاسلام منه الانسان . وما كان الاسلام ليمتنع عن تحريم شر ما لقللة الواقعيين فيه مادام الأمر في ذاته شرا ، وما دام الشر قابلا للاتساع ، ومادام الاسلام يرمي لا الى تنظيم الحاضر فحسب ولكن أيضا الى تنظيم المستقبل وتطهيره . ولكن يظهر أن صاحب الكتاب قد تناول هنا ما لا يحسن : تناول هنا أمرا يتصل بروح الدين وفقهه ، وهو لا يحسن فهم ذلك وإن أحسن فهم خريات أبي نواس . بل صاحب الكتاب يتكلم عن القرآن ويخوض في تفسيره والاستدلال به وهو غير ملم بأوليات تاريخ القرآن . فهو على ما يظهر لا يعرف شيئا من حوادث تنزيله ، ولا يعرف أن كثيرا من أحكامه لم تنزل الا في حوادث خاصة ، ولعل من بين تلك الحوادث ما لم يكن حدث من قبل في ذلك العهد ، وبعضها من غير شك لم يكن يشمل إلا فريقا قليلا من الناس ، وكان الحكم بالرغم من خصوصية الحادثة ينزل في صيغة العموم ليكون قاعدة يسير عليها المسلمون جيلا بعد جيل مادامت الحادثة وموقعها مظنة التكرار

هذا عن تعسف صاحب الكتاب في فهم الآيات القرآنية التي نزلت في الربا . أما عن زعمه أن الأدب الجاهلي كله لم يذكر الربا فنحن على ثقة من أنه هنا أيضا لم يستعرض الأدب الجاهلي كله فيحكم عليه من هذه الناحية حكما مبنيًا على الواقع . ومع ذلك فمثل هذه النواحي اذا ذكرت في الأدب لا تذكر الا عرضا ، لأن التجارة وما اتصل بها من ربا أو غيره ليست من الأمور التي تسمو حتى تصير في متناول الشعراء والنثر الادبي في عصرنا هذا فضلا عن العصر الجاهلي ، وليس يصف الشاعر أو المتكلم كل شيء حوله وإنما يصف

أو يذكر ما اتصل من ذلك بقلبه ، وليس كل ما اتصل بقلب الشاعر يصفه ويذكره في شعره

فإذا كان الأدب الجاهلي قد خلا حقاً من ذكر الربا فلن يكون في ذلك دليل على أن الأدب الجاهلي موضوع ، ولكن إن دل فهو يدل على أن شعراء الجاهلية وخطباءها لم يكن فيهم من هزت أريحته التجارة ، أو حرك شاعريته الربا ، لأن ذلك كله كان عادياً مألوفاً لا يسخطه أحد ولا يلتفت لمن سخطه أحد ، لاسيما وقد كان الناس يرون الربا نوعاً من البيع ، ولو رأوه نوعاً من السلب ما استغربوه في ذلك العصر الذي كثرت فيه الغارات بين القبائل وكثر فيه السلب بين الناس

ولعل من أضعف ما تكلف صاحب الكتاب من الاستشهاد على أن الأدب الجاهلي موضوع لأنه لا يمثل الحياة الجاهلية كما يمثلها القرآن زعمه أن القرآن يمثل العرب فيهم الجواد والبخل في حين أن الأدب الجاهلي يمثلهم كلهم أجواداً مهينين للعمال وان القرآن يذكر البحر ويمن على العرب (١) به والأدب الجاهلي « إذا ذكره فذكر يدل على الجهل لا أكثر ولا أقل » . وهذا ليس منه افتياً آخر على الأدب الجاهلي فحسب ، ودليلاً آخر على عدم احاطته به ، ولكنه أيضاً اسفاف منه في البحث لا يستحق من النقد أكثر من الإشارة إليه . وإذا كان صاحب الكتاب لا يفهم أن العرب لو كانوا جميعاً أجواداً مأمادحوا بالجود ولا تذاوما بالبخل فما النقد بمستطيع أن يفهمه ذلك . وإذا كان استاذ الأدب العربي بجامعتنا لم يقرأ مثل قول الجاهلي

وإني امرؤ عافي انائي شركة وأنت امرؤ عافي انائك واحد

ولا مثل قول المتلمس

وحبس المال أيسر من فناء وضرب في البلاد بغير زاد

أو قرأها ولم يعرف ان الأول إن كان قد كنى عن كرم المتكلم فقد كنى أيضا عن بخل المخاطب ، وأن الثاني لم يزد على ان احتج للبخل أو حض على القصد على أكبر تقدير ، فليس في مقدورنا أن نقرئه مثل ذلك الآن أو نتدارك ماضيع من أمر طلبته في مادة الأدب . ولقد كنا نظن أن آية « يا أيها الذين آمنوا اذا تدايتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه » إنما نزلت لتنظيم التعامل بين الناس تنظيما غير خاص بقوم دون قوم ، إذ المبدأ الذي نزلت به أساس التعامل اليوم في كل امة متحضرة كما صار أساس التعامل في المسلمين بعد نزولها . كنا نظن هذا وكنا نظن ان الأمر في هذا واضح حتى جاءنا صاحب الأدب الجاهلي يزعم صراحة ان ذلك التنظيم إنما يمثل « الصلة النفسية بين العرب والاموال » ، أبلغ تمثيل ، ويزعم ضمنا انه اذن تنظيم خاص بالعرب دون غيرهم ولقد كنا نظن أن الحكم على أدب عصر برمته كالعصر الجاهلي أهو صحيح أم موضوع لا يمكن أن يُبنى على جزئيات صغرى كاحتوائه على وصف للبحر أو لغير البحر ، سواء طابق الوصف الواقع أم لم يطابق ، لأن الاحتمالات هنا لا تكاد تعد ، ولأن العام الشامل لا يمكن الاستدلال عليه بالخاص المحدود .

لقد كنا نظن هذا حتى جاءنا الاستاذ الدكتور بربى البحر ضروريا ذكره ووصفه في الأدب الجاهلي إن كان هذا الأدب صحيحا ، لأن العرب كانوا يصطنعون البحر في مرافقهم . وهو لا يكتفى على ما يظهر بذكر كذا ذكر امرئ القيس : « وليل كهوج البحر » ، ولا بذكر كذا ذكر عمرو بن كاثوم ملاذا البر حتى ضاق عنا وماء البحر نملؤه سفينا

ولا يكفيه أن يشبه بعض شعراء الساحل النياق بالسفن كما فعل طرفة في معلقته ، أو كما فعل الخطيئة في قوله

« لأدماء منها كالسفيننة ^(١) » وهو تشبيه ينطوى تحته تشبيه الصحراء المترامية بالبحر المترامي ، ولعل فيهم من صرح بهذا التشبيه المتضمن - لا . هو لا يكفيه هذا ، كانه لا يقنعه منهم الا أن يذكره كما ذكره كوبر وكامبل ، وأن يصفوه كما وصفه بيرون ، وان عاش عرب الجاهلية في الصحراء كما يعيش الانجليز على الماء وبعد ، فلسنا ندري أين كان عزب عن صاحب الكتاب منطقة وتفكيره حين بنى على مثل هذا استكشاف أمة عربية جديدة متمحضرة راقية في جوف جزيرة العرب مما لم يقل به أحد غيره من القدماء ولا من الحديثين . فاستكشافاته تلك ان هي الا فروض وتاويلات لا تلبث أن تهب عليها نفحة من نقد فتنهار ، وينهار معها ركنه الأول في اثبات دعواه في الشعر الجاهلي من أنه موضوع لانه لا يمثل الحياة الجاهلية متدينة مستنيرة ومتحضرة راقية . ولقد كنا نود لو أن استاذ الآداب العربية في جامعتنا سلك طريق الباحثين الحديثين حقاً فبين لنلاميذه وللناس أولاً قسط الشعر من تمثيله حياة الامم في الظروف المختلفة ، أو على الأقل في الظروف التي تماثل الحال التي عاش فيها العرب قبل الاسلام ، ثم اجتهد في استقراء الشعر أو طائفة كبيرة من الشعر في الامم المختلفة في كل قرن لينظر كم من تلك القرون مثل شعره الحياة فيه ، وإلى أي حد مثلها ، ليعرف ما ينبغي أن يتوقع من الشعر الجاهلي في القرن أو القرن والنييف الذي سبق الاسلام ، أي في الفترة التي قيل فيها معظم الشعر الجاهلي المحفوظ . ثم يتعرف بعد ذلك أو أثناء ذلك الحياة الجاهلية من جميع المصادر الموثوق منها ، غير مكتر من الفروض ولا جار وراء الخيال ، حتى اذا عرفها نظر ما قسط الشعر الجاهلي من تمثيلها وقاسه بذلك المقياس الذي كشف عنه

البحث ، إن كان البحث قد كشف عن مقياس صحيح يمكن أن يقبل الشعر به أو يرفض . وهذه كلها أبحاث تحتاج الى البحث المتصل سنين ، وتحتاج فوق كل شيء الى أن يضبط الاستاذ من نفسه شهوة مخالفة الناس والجري وراء كل جديد غريب ، فانا لا نكاد نشك في أنها آفة قدرته على البحث وسبب ما وقع فيه من سقطات إن عذر فيها مبتدئ فلا يمكن أن يعذر فيها أستاذ . ذلك ما كنا نود ، لكن ما كنا نود بعيد

الناحية اللغوية من الاستدلال :

بقي الآن بعد الذي تبين من فساد غير اللغوي من الأدلة التي استدلت بها صاحب الكتاب على صحة دعواه في الشعر الجاهلي أن ننظر فيما ساقه من اللغوي منها عسى أن يكون صاحب الكتاب فيها أقل غاباً وأكثراً صواباً وأحسن طريقة في الاستدلال

لقد تناول صاحب الكتاب هذا النوع من الاستدلال من ناحيتين : ناحية الدلالة وناحية اللهجة ، أي ناحية دلالة الألفاظ على المعاني وناحية النطق بتلك الألفاظ . وقد كتب في الناحيتين فصلين اثنين : فصل الأدب الجاهلي واللغة ، وفصل الشعر الجاهلي واللهجات

الأدب الجاهلي واللغة

فأما فصل الأدب الجاهلي واللغة فقد استعرض صاحب الكتاب في أوله ما يقول ان الرواة اتفقوا عليه من أصل العرب والعربية ، وانتساب العاربة الى قحطان ، والعدنانية الى اسماعيل عليه السلام وبعد أن نقل عن أبي عمرو

ابن العلاء قولاً حرفه بعض التحريف ، وبعد أن ذكر أن البحث الحديث يؤيد ما يفيد قول أبي عمرو من وجود خلاف جوهرى كبير بين الحميرية والعدنانية أخذ يتساءل عن سبب وجود خلاف كهذا بين لغتين يقول الرواة إنهما كانتا في الأصل متحدتين إذا صح أن العدنانيين أخذوا العربية عن القحطانيين . وهو سؤال لا علاقة له بموضوع الفصل . لأن موضوع الفصل كما ترى من عنوانه هو البحث عن صلة ما بين هذا الأدب الجاهلي المحفوظ الذي صححه أئمة اللغة ، والذي قيل قبل الإسلام بقرن ونصف على الأكثر ، وبين « اللغة العربية في العصر الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه » ص ٨٢ . والرواة لم يزعموا إلا أن هذا الشعر قيل في تلك الفترة القصيرة قبل الإسلام . وكثير منه قاله شعراء بعضهم أدرك الإسلام مثل لبيد بن ربيعة والاعشى ، وبعضهم مات قبيل الإسلام مثل عنتره والنابعة وزهير . فما هي العلاقة بين اللغة في هذا العصر الجاهلي القريب الممكن تحقيقه من غير شك وبين أصل العرب والعربية في ذلك العصر القديم الذي لا يكاد يلم به التاريخ ؟ ليكن أصل العرب ما يكون ليكونوا جميعاً من أصل واحد أو من أصول متعددة مختلفة لا يعيها التاريخ ، ماذا يفيدنا هذا في تحقيق اللغة العربية الفصحى في هذا العصر القريب ؟ هل اتحاد الأصل يستلزم اتحاد اللغة أو هل اختلافه يستلزم اختلافها حتماً دائماً ؟ أليس فيما يرى صاحب الكتاب حوله من الأمم أمم ذات لغات مختلفة وهي من أصل واحد ، وأمم من أصول مختلفة ذات لغة واحدة ؟ بل أليس يعرف أن الأمة الواحدة تختلف لغة كتابتها ولغة كلامها باختلاف الأطوار والأزمان ؟ إذن فمن العجيب المدهش أن يتوقع الاستاذ الدكتور أن يجد لغة بلاد العرب في القرن السادس بعد المسيح كلغة بلاد العرب في القرن العشرين قبل المسيح ، وأن يتوقع أن تبقى لغة من نزع من قبائل الجنوب إلى الشمال كلغة من بقي من

أهل الجنوب في الجنوب ، وإن توالى على كل من القطرين الاحقاب والدهور .
وأعجب من هذا وأغرب أن يستريب فيما يعتقده العدنانيون من أنهم من ذرية
اسماعيل بن ابراهيم لأن لغة العدنانية في شمالي بلاد العرب في القرن السادس
والسابع بعد المسيح كانت غير لغة نصوص ونقوش قديمة عثر عليها في جنوبي
بلاد العرب لا يدري الى أي عصر يرجع تاريخها قبل المسيح ، كأن اختلاف
المكان وتباعد الزمان لا شأن لهما قط في اختلاف اللغات !

إننا نكرر هنا أن استعراب العدنانيين وانتسابهم الى اسماعيل لا علاقة له
قط بموضوع أصل اللغة العربية فضلاً عن علاقته بموضوع الشعر الجاهلي في
القرن السادس بعد المسيح . إن العرب حين ادعوا نسبتهم الى اسماعيل لم يدعوا
أن لغتهم هي لغة أبهم اسماعيل ولكنها لغة العرب الذين قزل أو نشأ بينهم
اسماعيل ، والذين نشأ فيهم وتناسل بينهم ومنهم أولاد اسماعيل وذريات أولاد
اسماعيل . فالمسألة ليست هل نسبة العدنانية الى اسماعيل صحيحة ، لأن هذا لا أثر له
في اللغة ولا في الشعر الجاهلي ، ولكن المسألة اذا كان لا بد من تعرف أصل
اللغة العدنانية هي : ما ذا كانت اللغة قديماً في شمالي بلاد العرب في البقعة التي
يقول العرب ان اسماعيل قد نشأ فيها والتي هي منشأ العرب العدنانيين ؟

يقول الرواة - وصاحب الكتاب في هذا الفصل قصر عمله على نقد
ما يقول الرواة - يقول الرواة ان العدنانيين أخذوا لغتهم عن العرب العاربة
أي أن لغة العدنانيين هي لغة العرب الصرحاء الذين كانوا يسكنون شمالي بلاد
العرب . ويقول الرواة أيضاً ان القحطانيين عرب صرحاء . حسن . هذا يؤدي
الى التساؤل : هل كان كل العرب العاربة قحطانيين أو كان هناك عرب صرحاء
غير القحطانيين ؟ هذا سؤال يجب أن يتناوله البحث قبل أن يتناول المقارنة
بين اللغة القحطانية واللغة العدنانية لمن شاء أن يستقصى البحث عن أصل اللغة

العدنانية. فلنبدا بما يظهر أن الرواة قد انتهوا اليه، ولنفرض أن القحطانية ليسوا نوعاً من العرب العاربة ولكن هم كل العرب العاربة الباقية، هم الجنس لا نوع من جنس. إذن تصير المسألة هي: هل كان من القحطانيين من نزح عن مساكنهم الأولى في الجنوب واتخذوا منازل لهم في الشمال؟

نزوح القحطانيين شمالاً قبل عصر إبراهيم

إن الدلائل التاريخية المعروفة كلها تدل على هذا - فقد جاء الإسلام وفي شمال شبه الجزيرة قبائل يمنية الأصل، مثل لخم وغسان والازد الذين منهم الاوس والخزرج. ثم إن هوجو فنكار وليو نارد كنيج ينبئنا في فصلهما الذي كتباه عن بلاد العرب قبل الإسلام في المجلد الثالث من تاريخ هارمزورث العالمي « أن نفس مسيل الأمم الممكن تتبعه في العصر الإسلامي من جنوب شبه الجزيرة إلى الممالك المتمدينة حول البحر الأبيض كان جارياً في الوقت الذي طغى فيه « الكنعانيون » وبعدهم الآراميون على الشرق ». وكاتب فصل تاريخ العرب القديم من المجلد الثامن من تاريخ المؤرخ العالمي يقول « أن اللوحات الأولى المنبعثة من أول شيء يستحق أن يسمى تاريخاً تكشف لنا عن بلاد العرب خاضعة كلها أو كلها تقريباً لحكم جنس جنوبي الأصل هم العرب الصرحاء أو العرب القحطانيون كما يسمون أحياناً تبعاً لأب لهم غير معروف ». والاستاذ سيس A.H. Sayce العالم الأثري الكبير ينبئنا في فصله الذي كتبه عن الامبراطوريات الأولى في العراق ومصر في المجلد الثالث من تاريخ هارمزورث أن تاريخ الشرق القديم الذي كان منذ أقل من قرن لا يملأ إلا صفحات قلائل قد كشف البحث الأثري الآن عنه فصار المؤرخون يعرفونه كما يعرفون تاريخ القرون الوسطى، وأن أول ذلك التاريخ المعروف سابق على آلاف الثالث قبل المسيح. وواضح من هذا القول ومن القول الذي نقلناه لك آنفاً عن « تاريخ المؤرخ » أن سيادة القحطانيين على بلاد العرب كانت قبل

عهد ابراهيم صلوات الله عليه بأمد بعيد . وهذا قول اسنا نتبع فيه قول الرواة ولكن أقوال ثقات المؤرخين الحديثين ، فان عهد ابراهيم واسماعيل الذي حاول صاحب الكتاب أن يلقي عليه من الشك حجاً بآ في طبعته الاولى ، والذي حذف من هذه الطبعة تفصيل هذا الشك وإن أبقى شبحه يتراءى من مقدمة الفصل الذي تنقده الآن . ذلك العهد يقول الاستاذ سيس انه عهد تاريخي يعرفه ثقات المؤرخين كأنهم ينظرونه . ولكن لعل أحسن ما نستطيعه هنا ان نتمثل لك كلام الاستاذ سيس نفسه قال :

« ان العالم القديم الشرقي قد قام من قبره على يد المنقب والمستطلع طلع الرموز حتى كدنا الآن نعرفه ونألفه كما نعرف ونألف العالم الاوربي في القرون الوسطى . فنحن الآن نستطيع أن نتتبع الحياة اليومية للرجال الذين عاشوا قبل أن يولد ابراهيم ونقرأ دخائل أفكارهم ، ونحن نستطيع أن نقرأ نفس الخطابات التي كتبها الملك البابلي الذي جاهد ابراهيم ، ونستطيع أن نمتحن خطوط الادباء المصريين الذين سادوا قبله بقرون . إن ماضى الشرق لم يعد بعد بعيداً في الواقع . وان عصر موسى بل عصر ابراهيم أخذ يبدو لنا في أدق تفاصيله كما يبدو لنا منظر طبيعي من خلال تلسكوب » . وقال « بعض ما كتبه الاقدمون تخليداً لمجد بابل يذهب الى ما وراء عصر حامورابي Hammurabi معاصر ابراهيم » ، « ان كثيراً من خطابات حامورابي الاصلية وخطابات خلفائه من بعده محفوظ اليوم في متاحف أوربا » . وفي موضع آخر من ذلك الفصل يقول الاستاذ سيس « كانت مصر خاضعة لكنعان عند ما حكم مصر الهكسوس ، فلم تعد الصحراء حينئذ فاصلة بين المملكتين كما لم يعد البوغاز الانجليزى زمن النورمان فاصلاً بين نورماندا وولاياتها الانجليزية . وكان الساميون الكنعانيون يعبرون الصحراء ذاهبين آيبين ويجدون لدى بلاط قومهم الهكسوس ما وجد

ابراهيم من الترحاب . ولم يكن عجيبا أن يرقى عبري مثل يوسف الى مقام وزير . »

والهكسوس قد حكموا مصر نحو خمسة قرون ، وكان مخرجهم منها على يد احمس الاول حوالى ١٦٠٠ ق.م. أي ان عهد ابراهيم جد يوسف صلوات الله عليهما كان قبل المسيح بما لا يزيد عن ألفى عام ، والعرب العاربة كانوا يسودون شبه الجزيرة قبل ذلك كما قد تبين من قبل . إذن فما يقوله تاريخ الادب القديم عن أصل اللغة العدنانية يتفق تمام الاتفاق مع حقائق التاريخ

والآن هل نحن في حاجة بعد هذا الى أن نجارى صاحب الكتاب فننظر في تلك الصعوبة التى استعصت عليه فلم يستطع لها تذليلا الا بالشك في القرآن من قبل وفي الادب الجاهلى الآن : صعوبة خلاف ما بين لغة حمير ولغة عدنان ، وبعده ما بين لغة الشمال ولغة نصوص و نقوش كشف عنها البحث في الجنوب ؟ لقد تساهل الاستاذ مع نفسه في هذا الاعتراض كل التساهل ولم يقلبه أدنى تقليب ، كأنما هو لا يريد الوصول الى الحق ولكن الى تأييد رأيه من أي طريق . وإلا فلماذا فسر حمير مثلاً بالعرب العاربة ، كما قد فعل ، وحمير في رأى النسابين الذين ينتقد قولهم إن هي الا فرع من قحطان ، وقحطان انتشرت في طول شبه الجزيرة وعرضها كما يقول التاريخ ومرت عليها الاحقاب كذلك متفرقة منتشرة ؟ أفيريد صاحب الكتاب أن يجعل كل العرب العاربة من حمير ؟ أم يريد أن يجعل كل أهل الجنوب من حمير ؟ أم يريد أن يجعل لغة حمير في عصر أبي عمرو ابن العلاء لغة حمير قبل ابن العلاء بعشرات القرون ؟ أم يريد أن يجعل لغة الجنوب لقرون قبل المسيح هي عين لغة الشمال لقرون بعد المسيح ؟ ثم ما هي تلك النصوص والنقوش وأين هي وما تاريخها ومن أين وصل اليه

علمها ؟ إنا لا نريد أن ننكر أن هناك نقوشاً أو نصوصاً اكتشفت في الجنوب أو أن هناك مخالفة بينها وبين لغة الشمال ، ولكن الذي نريد أن ننبه الأستاذ إليه هو أن الباحثين الحديثين الذين يريد أن يكون منهم قد جرت سنتهم في البحث أن يذكروا دائماً المراجع التي رجعوا إليها ليرجع إليها القارىء أيضاً إذا شاء ويستوثق منها مما يريد ، وليشعر القارىء أنه يقرأ لباحث مطلع حقاً ألم بما قيل ويريد أن يكشف للقارىء عن شيء جديد ، والأستاذ هنا يحتاج بنصوص ونقوش من غير أن يحدد لها تاريخاً أو عصرآ ، ومن غير أن يذكر لها مرجعاً خاصاً . بل نستغفر الله ، أن الأستاذ لم يذكر في كتابه كله مرجعاً واحداً كما ينبغي أن يذكره ، وما نظن تلميذاً من تلاميذه الذين ألقى عليهم بحته في سنتهم الأولى يستطيع إذا شاء أن يعرف مرجع مانسبه استاذه الى ابن عباس وابن الأزرقي مثلاً ، أو أن يطلع على ما كتب أبو عمرو أو ابن سلام أو غيرهما فيما استشهد الأستاذ برأيهم عليه — ما نظن تلميذه إذا شاء من ذلك شيئاً يهتدى الى ما يريد . فالاستاذ باغفاله المراجع قد أهمل سنة من سنن الباحثين في الكتابة أهلاً معيباً لا يمكن أن يعذر فيه . حتى لو كان العذر خشية ما يزيد ذلك في نفقات الطبع ما أمكن أن ينطبق على النقطة التي قادتنا الى هذا الاستطراد ، أي على اغفاله ذكر مرجعه في أمر تلك النصوص والنقوش

والآن اذ نبهناه الى هذا فانا نحب أن ننبهه أيضاً الى أن ما اكتشف في جنوبي بلاد العرب من آثاره وان كثرت لم تدرس بعد لانسداد طريق المكوف عليها أمام الباحثين ، وان ما وصل الى العلم الحديث من نتف أخبارها انما اختلس كما يقول فمكلر وكننج اختلاساً والخطار يحف بالمستطلع عن شمال ويمين . فمقول اذن أن يرجأ النظر في أمر تلك الآثار ويؤجل ترتيب النتائج

عليها حتى يتناولها الفحص والدرس اذا انفتح اليها الطريق
على ان المسألة أهون من هذا كله فيما يخص اختبار قول الرواة وعلماء
اللغة في أصل العدنانية، فن المسألة كما قدمنا من قبل ليست مسألة عدنانية وقحطانية
واسكنها في الواقع مسألة قحطانية سكنوا الشمال وقحطانية ظلوا في الجنوب .
وكان من شأن هذا أن يزيد في صعوبة حل اللغة الذي ساقه الامتياز لولا عاملان
اثنان يعملان في اللغة كما يعملان في كل شيء : الزمان والمكان . أو البيئة وما
تتغير به على مر العصور . فبين عدناني العصر الجاهلي والعدنانيين الاولين
٢٤٠٠ سنة على الأقل . ومثلها فصلت بين قحطاني الجنوب في العصر الجاهلي
وسكان اليمن الاولين . وأربعة وعشرون قرناً تفعل فعلمها ولولم تتوال الاحداث
الكبار على أهلها . فكيف والاحداث الكبار توالى على الجنوب في ذلك
الدهر بما لم تتوال به على الشمال ؟

نشأت في الجنوب مدنية أو مدنيات لم تنشأ في مدارج القحطانيين ولا
العدنانيين في الشمال ، وتعاقبت على اليمن سلطات دان ذلك القطر لها لم تستطع
أن تملك على قبائل الشمال أمرها الا ما سكن العراق والشام ومن تآخهم . بهذا أو
بشيء قريب جداً من هذا بحدتنا التاريخ . فاذا كان هناك محل للتعجب
والاستعجاب فليس ذلك لما بين لغتي الشمال والجنوب من فروق ولكن لما
بينهما من تطابق كبير واتفاق . فلو أن ما نشأ العرب عليه في الجنوب والشمال ،
وتوارثوه جيلاً عن جيل ، من عقيدة في أصلهم وأصل لغتهم ليس في التاريخ
ما ينقضها ولكن ما يؤيدها — لو ان هذا لم يكن دليلاً على صحة تلك الصلة بين
العدنانية والقحطانية لسكان اتحاد لغة القحطانية والعدنانية في الشمال ، وعظم
ما بين لغة الشمال ولغة الجنوب من توافق ، أو كبر دليل على صحة ما توارث
العرب وقال به الرواة وأيدهم فيه العلماء اللغويون

هذه الصلة الكبيرة بين اللغتين تتبين الى حد كبير من المثليين اللذين ساقهما صاحب الكتاب نقلاً عن الاستاذ جويدي الكبير ، والذين لم يسقهما الا بعد أن طالبه النقد منذ أكثر من عام بأمثالهما ، ثم لم يسقهما من غير أن يقرع النقد على مطالبته إياه بمثلها ، كأن تنبيه النقد إياه الى ما ينبغي عليه في البحث ليس من شأن النقد . أو كأنه هو يستطيع أن يفعل ما يقرع ناقده بهجزهم عنه من قراءة تلك النصوص والنقوش في خطها الحميري . أو كأن صاحب الكتاب عرف من الحميرية وفقهها كل ما يعرفه العلم الحديث ولم يمنعه من ايراد ما طوبل بإيراده الا خوفه أن يقرأها ناقده من غير فهم . والحق أن ما يعرفه من أمر الحميرية لا يخرج عما التى عليه الاستاذ جويدي الكبير في الجامعة القديمة . والحق أنه لا يعرف من أمرها كل ما التى الاستاذ جويدي الكبير . والحق أيضاً أنه كان ينبغي عليه في البحث العلمي أن يعرف كل ما هو معروف منها وعنها قبل أن يقوم ببحث في تاريخ العربية أساسه المقارنة بين اللغتين . فاذ لم يعرف هذا فقد كان عليه أن يشرك في بحثه هذا علماً من العلماء الذين ألبوا بما هو معروف من الحميرية حتى يستطيع أن يكون البحث مجدياً ، لا مقفراً ولا مضللاً كما هو شأن بحثه اليوم

النقوش الحميرية

لقد نه النقد صاحب الكتاب الى الطريقة الجديدة في البحث لو كان ينتبه . فنه الى أن المقارنة بين العربية والحميرية لا تجدي ولا تنفع في الحكم على الأدب الجاهلي المعروف أصبح هو أم باطل الا اذا كان اللغتان متعاصرتين أو متقاربتين في العهد . وأقدم الأدب الجاهلي المعروف يرجع تاريخه كما ذكرنا من قبل الى أوائل القرن الخامس للميلاد . فهل تلك النصوص والنقوش الحميرية يرجع تاريخها الى نفس العهد أو الى عهد قريب منه حتى يصح سلوك طريق

المقارنة ، وحتى يجوز النظر في رفض الجزء النفي من الأدب الجاهلي بناء على ما تظهره المقارنة بين اللغتين من خلاف ؟

هذا سؤال من البساطة والأهمية جميعاً بحيث كان ينبغي أن يهتمي إليه صاحب الكتاب من نفسه ، واذ لم يهتم إليه فقد كان عليه إن لم يشكر للنقد تنبيهه إليه أن ينتفع بذلك التنبيه من غير شكر ولا تقريع . لكن العزة التي مس النقد منه مكانها أملت عليه في طبعته هذه التي نحن بصدد نقدها أن يقول عن ناقديه « هؤلاء الممارون لا يستطيعون أن يطعنوا الى ما اطمأن إليه أبو عمرو بن العلاء من وجود الخلاف الجوهري بين العربية والحيرية ، ولا يريدون أن يصدقونا حين ننبئهم بأن العلم الحديث قد أثبت ما كان يقوله أبو عمرو » ، فأخطأ صاحب الكتاب بهذا القول جوهر الموضوع مرة أخرى ، ودل على أنه لا يزال بعيداً كل البعد عن أن يحسن مثل هذا البحث وإن بمساعدة النقد

أبو عمرو قال بوجود خلاف جوهري بين العربية والحيرية ، والبحث الحديث أثبت قول أبي عمرو . آليت شعر النقد ما تاريخ الحيرية التي أراد أبو عمرو وما تاريخ الحيرية التي عني البحث الحديث ؟ إن الاتفاق في الاسم لا يدل على الاتفاق في العين أو في التاريخ . فالحيرية التي قصد أبو عمرو قد يكون البون شاسعاً بينها وبين الحيرية التي كشف البحث الحديث عنها ، كما اتسع البون بين الإنجليزية تشوسر وإنجليزية ما كولي ، وبين الإنجليزية ألفرد الملك وإنجليزية تشوسر ، ولكن يكفي عند صاحب الكتاب أن يشترك الحيريتان في الاسم حتى يستنتج من غير تردد أنهما مشتركتان في الذات

نم ماقيمة تأييد البحث الحديث لأبي عمرو اذا كانت الحيرية التي يقصدها ليست حيرية القرن الخامس بعد الميلاد ، وهو عهد الأدب الجاهلي المعروف ، ولكن حيرية القرن التاسع أو السادس قبل الميلاد ؟ أف يكون من العلم عندئذ في

شيء أن يُستدل على بطلان شعر امرئ القيس وغيره من شعراء اليمن بأن لغة شعرهم ليست لغة اليمن قبل زمنهم بعشرة قرون؟ ومع ذلك فهذا هو الذي فعله صاحب الكتاب ! لم يجعل للزمان ولما يدخله على اللغة من التغيير حساباً، ولم يحسب حساباً للمكان ولما يدخله الاختلاف فيه على اللغة من تغيير . لم يحسب حساباً لهذا ولا لذلك ورفض الأدب الجاهلي اليمني ، اذا صح أن يطلق هذا الاسم على كلام العرب اليمنيين الذين كانوا يسكنون الشمال في العصر الجاهلي القريب . رفضه بناء على ما أثبتته البحث الحديث من الخلاف بين اللغة العدنانية التي كانوا ينطقون بها ولغة نصوص ونقوش لا يدري صاحب الكتاب ما تاريخها . وقد يرجع تاريخها الى تسعة قرون قبل الميلاد في رأي فريق أو الى خمسة عشر قرناً قبل الميلاد في رأي فريق آخر من الباحثين

أدوار تاريخ اليمن القديم المتخصصة عن المستشرقين .

١ . ان التاريخ القديم لجنوب بلاد العرب لما يعرف بالتحديد على ما يظهر وإن عرف منه عن طريق الآثار والنقوش شيء غير قليل . فان ج . و ناتشر يحددنا في دائرة المعارف البريطانية بما حدثنا به التاريخان العالميان ، تاريخ المؤرخ وتاريخ هارمزورث ، من أن ما امتحن من النقوش قليل بالنسبة الى ما بقي في اليمن بعيداً عن أيدي الباحثين ، وأن أكثر الممتحن منها غير مؤرخ ، فضلاً عن أن معظم الحوادث المدونة فيه لا تتعلق بتاريخ اليمن ولكن بأعمال بعض الافراد يحددنا ناتشر وغيره أن المؤرخ من تلك النقوش يرجع الى عهد متأخر نسبياً ، وأن وجود أكثرها غفلاً من التاريخ قد سبب خلافاً كثيراً بين الباحثين في تعيين تاريخها . وانقسم الباحثون قسمين : قسم تبع جلازير في رأيه أن أقدم تلك النقوش هي المعينية ، وأن أقدم هذه يرجع الى القرن الخامس

عشر أو السادس عشر قبل الميلاد ، وأن أحدثها يرجع الى القرن التاسع أو الثامن قبل الميلاد حين جاء السبئيون من الشمال و غلبوا المعينيين على الملك فأقاموا مملكة سبئية مكان المملكة المعينية . هذا قسم . وقسم تبع مولر في أن المملكةتين المعينية والسبئية كانتا قائمتين جنباً لجنب ، وأن أقدم تلك النقوش يرجع اذن الى ما بين ٩٠٠ ، ٨٠٠ قبل الميلاد . والفرقان متفقان في أنه قد كان هناك دوران سبئيان: دور ينتهي حوالى ٥٥٠ قبل الميلاد كانت عاصمة الملك فيه « سروه » Sirwāh ، ودور ينتهي بغلبة الحميريين على السبئيين سنة ١١٥ ق م وكانت عاصمة الملك فيه مأرب . ويظهر ان الحميريين كانوا في مواطنهم من الجنوب الغربي الأقصى لشبه الجزيرة لم يظهر لهم أمر الا حوالى ١١٥ ق م حين غلبوا على السبئيين . وهذه المصادر التى ذكرنا لك لا تحدنا شيئاً عن الصلة بينهم وبين المعينيين والسبئيين قبل هذا التاريخ

أما ملك الحميريين فقد استمر حتى ٣٠٠ ب م حين غلب عليهم الاحباش الذين كانوا قد عادوا بالتدريج الى استيطان اليمن بعد أن كانوا هاجروا قديماً من ساحل بلاد العرب الى الحبشة ، فلما كثروا بعد عودتهم وقوا غلبوا على الحميريين . ثم عاد الحميريون بعد أن تهودوا فظهروا عليهم . ثم عادت الدولة الى الاحباش سنة ٥٢٥ بعد الميلاد وغزوا مكة سنة ٥٧٠ م ، وهو عام الفيل المشهور ، وأخرجهم الفرس من اليمن بعد عام الفيل بقليل

اتصال الجنوب بالشمال من قديم

هذا ملخص أهم ما تداوله اليمن من أدوار بين ١٦٠٠ ق م في رأى فريق ، أو ٩٠٠ ق م في رأى فريق آخر ، وبين ما قبيل الاسلام بنحو أربعين عاماً .

ولم تكن الصلة منقطعة بين اليمن وبين الشمال في تلك الفترة على ما يظهر . ففي التوراة - وهي بقطع النظر عن صفتها الدينية العظمى كتاب تاريخي قديم - مذكور أن ملكة سبأ وفدت على سليمان عليه السلام ، أى حوالى ٩٥٠ ق م ، والمراجع التاريخية التي ذكرنا لك آنفا تنبئنا أن في العُلا Al'ula في شمال بلاد العرب وجدت نقوش معينة مما يدل على أن المعينيين استعمروا تلك الجهة ، وأنه قد وجد نقش آشورى يقول إن (أماره) السبئي دفع الجزية الى سارجون الاشورى في ٧١٥ ق م ، وأن ماكان في اليمن من غنى واسع وثروة في العهد السبئي كان الى حد كبير راجعاً الى أن اليمن كانت طريق التجارة بين الهند ومصر ، وأن التجارة الهندية كانت تأتي الى اليمن ثم تصعد بها القوافل الى الشمال محاذية الشاطئ الغربي ، حتى اذا انشأ البطالسة طريقاً برياً للتجارة بين الهند والاسكندرية ونحوها لتجارة اليه ذهبت ربح اليمن وساء حالها واضطر كثير من السبئيين الى المهاجرة الى أجزاء أخرى من بلاد العرب

فأنت ترى ان المعروف من تاريخ اليمن القديم يدل على ان الصلة بين الجنوب وبين الشمال منذ عشرة قرون قبل الميلاد لم تنقطع إن كان لا يمكن تحديد مقدار هذه الصلة الآن على ما يظهر ، وأن السبئيين والمعينيين كانت لهم مستعمرات في الشمال وإن كان هناك من يقول ان السبئيين أغاروا من الشمال على الجنوب كما رأيت جلاذراً يفعل ، وفي كلا الحالتين لا يلقى المعروف من تاريخ العرب عند العرب من هذا كله الا التأييد . وترى أيضاً أن النصوص والنقوش التي عثر عليها البحث منها المعينى ومنها السبئى ، ولا نجد في المصادر التي ذكرنا لك تمييزاً بين هذه وبين الحميري ، أي أنك لا نجد نقوشاً موصوفة بأنها حميرية باسمها كما نجد نقوشاً موصوفة بأنها معينية أو سبئية ، مما يجيز أن لا يكون هناك اختلاف في

اللغة بين الحميرية والسبئية. وهذا معقول لاتفاق الحميريين والسبئيين في القطر ولما كان هناك بين أهل اليمن من الاتصال الوثيق من غير شك في تلك العصور

رجع الى مسألة النقوش

فالنصوص والنقوش التي يحتاج صاحب الكتاب بها على بطلان جزء من الادب الجاهلي المعروف ضائع تاريخها بين أحقاب طويلة تمتد الى القرن التاسع قبل الميلا على أقل تقدير. ومن البديهي أن تحديد تاريخ المحتج به منها بالضبط أو بالتقريب ضروري قبل أن يجوز في العلم الاستناد اليها في الحكم على بطلان شيء من الأدب الجاهلي العربي في القرنين الخامس والسادس بعد الميلا، وأن اتخاذ صاحب الكتاب ايها حجة قاطعة على بطلان كلام امرئ القيس وغير امرئ القيس - وهو لم يحدد لها تاريخا ولم يتساءل لها عن تاريخ بل ولم يقبل من غيره أن يسأله ويطلبه بذلك التحديد - من البديهي ان هذا كله عبث في العلم، ولعب بالبحث، ودليل آخر على ان صاحب الكتاب مهماتطلع الى سلوك سبل العلماء فان تقليدهم لم يجرى شيئا من غير أن يطول تدريبه على التفكير العلمي كما طال تدريبهم، ومن غير أن تطول ممارسته كما طالت ممارستهم للبحث الحديث تحت اشراف باحثين خبيرين وفي جو من النقد العلمي الدقيق

فلو ان صاحب الكتاب تعود أن ينظر في البحث الى كل مسألة من جميع وجوهها وأن يزن ما لكل وجه وما عليه فلا يرجح وجها على وجه واحتمالا على احتمال حتى تكون لديه مبررات كافية للترجيح، إذن لما وقع فيما وقع فيه من الاغلاط الكبيرة الواضحة، ولا هتدى في بحث هذه اللغة وأدبها الى أبواب قد توصله الى الكشف عما لا يحلم بالكشف عنه من أسرار هذه اللغة وتاريخها القديم

البحث عن ماضي العربية القديمة وكيف يكونه :

والمثل القريب منا الآن هو الصلة بين العربية والحيرية . هذا موضوع جدير بالبحث الدقيق المتصل لانه قد يؤدى الى الكشف من تاريخ المدنانية وتطورها عما لم يكن يعرفه القدماء ولا يعرفه المحدثون . ان المدنانية التي نكتبها وندرسها الآن هي نفس المدنانية التي نزل في أهلها القرآن . فقد عاشت إذن بعد القرآن ثلاثة عشر قرنا وهي دائما لغة التأليف والكتابة وان لم تكن غالبا لغة الكلام . وليس في الارض فيما نعلم لغة يمكن أن يقال عنها مثل هذا إذ ليس في الارض لغة اتصلت بدين حتى اتصال العربية بالاسلام ، وان شئت فقل ان الاسلام هو الدين الفرد الحى الذي جاء كتابه معجزة لغوية لا تزال قائمة . فالعربية الفصحى خلدت بالقرآن ما يزيد على ثلاثة عشر قرنا . والمعروف من تاريخها قبل القرآن لا يزيد في امتداده عن قرن ونصف . وليس هناك ما يدعو الى الظن انها كانت في أول هذا القرن والنصف تختلف - ان اختلفت - عنها حين نزل القرآن الا قليلا ، وكانت العوامل المؤثرة في حياة العرب أثناء تلك الفترة تعمل كلها على ازالة ذلك الخلاف القليل . فالذي يطمع في أن يجد للعربية بعد القرن الرابع للميلاد تطورا كالذي يجده للانجليزية مثلا من عهد تشوسر أى من القرن الرابع عشر - ولا نقول من القرن العاشر - يطمع في مستحيل ، لانه يطمع في أن يعثر على شيء لم يكن له وجود . وانما التطور الذي يناظر ما طرأ على اللغات الحديثة منذ القرن العاشر أو الرابع عشر مثلا لا بد أن يتطلب في تاريخ العربية قبل القرن الرابع الميلادى . هذا ميدان من البحث مجهول كل الجهد لم يحاوله أحد فيما نعلم ، ولكن هذا لا يمنع منه لان ميادين البحث تكون كلها

مجهولة في أول الأمر حتى اذا سلط عليها العلم نور البحث انكشفت فاذا هي ظاهرة ليس فيها غموض

لكن نور البحث هذا ليس شيئاً مخزوناً كالنور الكشاف في البوارج أو في نقط الاستطلاع يكفي لكشف الطريق أو العدو أن يدار لولب فاذا النور فياض واذا الطريق أو العدو مكشوف . ولكنه نور يبدأ قليلاً ثم يزداد باطراد اذا أحسن القيام عليه . يبدأ من شرارة تنقذح في بعض ماحولها فيسري فيه الالتهاب كما يسري في الظلام في عود الثقاب . لكن لا بد من الشرارة حتى يكون نور . وعلى البحث اذا وجدها أن يرعاها فتزداد . هذه الشرارة لا تنقذح الا من شيء من الحق متصل بموضوع البحث يضع البحث عليه يده . ويتوصل منه تدريجاً تدريجاً الى ما يريد . ومن أصعب الامور أن تقع على شيء من الحق متصل بموضوع مجهول يراد الكشف عنه ، ولذا كان من أصعب الامور في البحث عن مجهول أن تبدأ فيه بداية مرجوة . وكان من الضروري عند بدء كل بحث أن تجمع كل ماتظن انه يمكن أن تهتدى به ، وأن تحاذر اكبر المحاذرة أن تخطئ الآثار أو تخفى المعالم التي إن عثرت عليها أخذت بيدك طرف الخيط وتتبعته الى ما تريد

فمن يريد البحث عن ماضي العربية الفصحى قبل القرن الرابع الميلادي يجب عليه أن يجمع كل ما يمكن أن يعينه على البدء الصحيح . وأول ما يجدر من ذلك أقوال كان يعتقدها العرب في أصلهم وأصل لغتهم ليست في ذاتها مستحيلة ولعل فيها من الحق ما يمكن أن تنقذح منه تلك الشرارة التي هي أول النور . فتمحيص هذه الاقوال اذن يصح أن يكون مبدأ حسناً للبحث خصوصاً اذا لم يكن هناك فيما حولنا مبدأ آخر . واذا كان هناك في العلوم التجريبية طرق عدة للتمحيص منها التجربة ، كما بينا ذلك لك حين شرحنا طريقة العلم في تمحيص

النظريات ، فإن العلوم غير التجريبية لا يمكنها الاعتماد على اجراء التجارب في تمحيص ماتريد . واذن فلا يكاد يبقى بيدها من طرق التمحيص الا عرض ماتريد تمحيصه من القضايا على المعروف من الحقائق ، ولا يكاد يبقى بيدها من طرق الوصول الى المجهول في البحث الا الاجتهاد في ازالة الخلاف ان أمكن بين الآراء التي جعلتها مبدأ لبحثها وبين الحقائق المعروفة

فخير ما يبدأ به البحث عن ماضى العربية قبل القرن الرابع الميلادى أن يمحص أقوال العرب في أصل لغتهم بعرضها على حقائق التاريخ ليتبين ما هناك بينها من خلاف أو اتفاق . والعرب يقولون إنهم أخذوا لغتهم عن العرب العاربة ، وإن العرب العاربة هم أو منهم القحطانيون ، وإن القحطانيين جاءوا من اليمن . فهل في التاريخ ما يمنع من هذا ؟ لقد استعرضنا لك أهم ما يبدأ لتاريخ مما يتصل بهذا فإذا هو خال مما ينقض تلك الأقوال بل فيه مما يقويها الشيء الكثير . إذن تكون الخطوة الثانية أن ننقل ميدان البحث الى اليمن لنبحث - ان أمكن - عما كان بها من لغات قديمة لننظر هل هناك بينها وبين العربية من أوجه الشبه ما يشهد للعرب فيما كانوا يعتقدون

اليمن مبداء البحث عن قديم العربية العربية

وهنا يصادف الباحث شيئا كثيرا من حسن الحظ بهذا النقل . لأن اليمن أرض قامت فيها مدنيات قديمة لم تذهب كل آثارها ومن الآثار الباقية تلك النصوص والنقوش التي امتحن الغرب بعضها والتي ينبغي أن يتمحن الشرق بقيتها بروح غير الروح الذي يكتب به صاحب الكتاب . فهل بين لغة هذه النصوص والنقوش وبين العربية شبه ؟ وهل بينها وبين العربية خلاف ؟ وما هو مقدار التشابه والاختلاف ؟ أما التشابه اذا ثبت فعلى مقداره يتوقف مقدار

الرجحان الذى يكتسبه قول عرب الشمال انهم أخذوا لغتهم عن أهل الجنوب ، أو عن عرب الجنوب ، كما تشاء ان تقول . وأما الاختلاف فهو في ذاته معقول منتظر . وعلم اصول اللغات يكون له أكثر انتظارا كلما طالت الفترة التاريخية بين اللغتين . وهنا يتسع مجال البحث أمام الباحث كما يتسع الافق أمام الطالع من مضيق : فهناك من جهة المقارنة بين النصوص والنقوش نفسها لمعرفة ما بينها من اقتراب أو ابتعاد لغوى مرتبط بالاقتراب أو الابتعاد التاريخي بين عصورها . وهناك من جهة أخرى المقارنة بين أقربها تاريخيا الى العربية الفصحى وبين العربية نفسها . ثم يكون هناك بعد ذلك مشكلة عبور الفجوة بين التاريخين وإيجاد الحلقات المفقودة التي تتم بها سلسلة الاتصال

ومن هذا ترى ان تعيين تواريخ النصوص والنقوش بأقرب ما يمكن ضرورى في هذا البحث الواسع عن أصل اللغة العربية وتطورها . ومن الراجح جدا أن تكون هناك خلافات كثيرة لغوية بين النصوص والنقوش نفسها ، اذ من الراجح جدا أن تكون اللغة في بلاد اليمن نفسها قد أدركها من التغير شيء غير قليل في طوال تلك العصور . فتمد رأيت مما قصصنا عليك من أقوال ثقات المؤرخين ان النقوش موزعة على حقبة تاريخية يترامى أولها الى ما قبل الميلاد بتسعة قرون في رأى بعض ، وبخمس عشرة قرنا في رأى البعض الآخر . وفترة طويلة كهذه لا يمكن أن تظل اللغة فيها ثابتة مع توالى الاحداث العظام على اليمن فيها وقلة العوامل التي من شأنها أن تحفظ اللغة من التغير كما حفظت العربية بعد القرآن . فمفتاح الكشف عن ماضى العدنانية القديم موجود على ما يظهر : موجود في اليمن وفي ما انتقل الى الغرب من آثار اليمن . ولا يكاد يكون هناك شك في انه اذا استقصى درس كل ما في اليمن من الآثار اللغوية فسينكشف من تاريخ العربية الاولى ما لا يحلم به الآن أحد ، وسيكون عبور

الفجوة التي تفصل اللغتين أهون كثيرا مما يبدو الآن
 لكن الخطوة التي سلكها صاحب الكتاب من شأنها أن تضل عن ذلك
 السبيل، وتجعل العثور على ماضي العربية في حكم المستحيل، فإن صاحب الكتاب
 نظر فوجد خلافا كبيرا أو صغيرا بين لغة بعض تلك النقوش وبين العربية،
 فبدلا من أن يسلك لدراسة هذا الخلاف والبحث عن أسبابه سبيلا كالذي
 أشرنا إليه جعل همه أن يكبر من الخلاف ما استطاع ويصغر من الاتفاق بين
 اللغتين ما استطاع ليثبت أن ليس هناك بين الحميرية والعربية من الصلة إلا
 ما بين العربية والسريانية، وليقفز من ذلك إلى أن شعر إمريء القيس ومن إليه
 موضوع، فاخطأ القفزة وسقط بين الغابتين

الحميرية والعربية

أما إن الحميرية كما هي في النقوش المغفل أكثرها من التواريخ لا يمكن أن
 يفهمها من لا يعرف إلا العربية فقط فصحيح. وإذا كان الفهم هو الفصل^(١) بين
 اللغات فالعربية غير الحميرية، كما أن العامية غير العربية، والانجليزية غير
 الانجلوسكسونية، وأما إن هذا التباين يدل على أن الحميرية ليست أصل
 العربية، وأن العربية لم تنشأ عن الحميرية، فغير صحيح، إذ العامية نشأت عن
 العربية وهي تباينها، والانجليزية الحديثة نشأت عن الانجلوسكسونية وقد
 عرفت ما قال السير جيمس مري فيهما. وإذا نظرنا إلى اللغة كما نظرنا إلى
 الكائنات الحية الراقية، واعتبرناها كائنا متطورا، ولم نفصلها في طور من أطوارها

(١) الفكرة في هذه الفقرة مأخوذة عن السير جيمس مري من مقاله في الانجليزية في دائرة المعارف

عنها في طور آخر كما لا انفصل في الشخصية بين الرضيع والغلام وبين الغلام والفتى وبين الفتى والشيخ في شخص واحد، إذن فالعربية والحميرية لغة واحدة على أرجح تقدير، كما أن الإنجليزية والانجلوسكسونية لغة واحدة في نظر علم اللغات، وكما أن العامية والعربية أيضاً لغة واحدة من هذه الوجهة العلمية اللغوية فالمسألة متوقفة على الوجهة المنظور منها. فالتعريف الخطابي للغة يجعل العربية والحميرية لغتين مختلفتين، والتعريف اللغوي الحديث ^(١) يجعلهما لغة واحدة. والقدماء كانوا يعرفون كلتا الوجهتين على ما يظهر. كانوا يعرفون أنهما لغة واحدة باعتبار الأصل والتطور، وأنهما لغتان مختلفتان باعتبار الفهم. وأبو عمرو بن العلاء كان أحد من يعرف تلك الصلة من ناحيتيها لولا أن صاحب الكتاب حرّف عنه قوله الذي نقله، فصار القول بعد التحريف يدل على ناحية الاختلاف والمغايرة دون الاتفاق والاتحاد. فقد نقل عنه قوله «مالسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا» ولكن هذا القول نفسه رواه ابن سلام ^(٢) هكذا «مالسان حمير وأقصى اليمن بلساننا ولا لغتهم بلغتنا»، ففي قوله ولا لغتهم عربيتهم ترى الناحيتين متمثلتين جميعاً: ناحية الاتحاد في الأصل وناحية الاختلاف من حيث الفهم. وصاحب الكتاب وحده يعلم لماذا حرف رواية ابن سلام أو لماذا لم ينقلها أيضاً وهو يعلمها أن كان ما نقله رواية أخرى. لكنك ترى الناحيتين جميعاً واضحتين تمام الوضوح في كلام العلامة ابن خلدون. ففي مقدمته «فصل في أن لغة العرب لهذا العهد لغة مستقلة مغايرة للغة مضر وحمير»، وفيه يقول:

(١) انظر مقال سبرجيمس مري

(٢) ص ٤ طبقات طبعة ليدن

« واعلمنا لو اعتنينا بهذا اللسان العربي لهذا العهد واستقرينا أحكامه
 نعتاض عن الحركات الاعرابية في دلالتها بأمور أخرى موجودة فيه فيكون لها
 قوانين تخصها ، ولعلمها تكون في أواخره على غير المنهاج الأول في لغة مضر ،
 فليست اللغات وملكانها مجاناً . ولقد كان اللسان المضري مع اللسان الحميري
 بهذه المثابة وتغيرت عند مضر كثير من موضوعات اللسان الحميري
 وتصاريف كلماته ، تشهد بذلك الانتقال ^(١) الموجودة لدينا ، خلافاً لمن يحمله
 القصور على أنهما لغة واحدة ويلتمس إجراء اللغة الحميرية على مقاييس اللغة
 المضرية وقوانينها ، كما يزعم بعضهم في اشتقاق القليل في اللسان الحميري انه
 من القول ، وكثير من اشباه هذا ، وليس ذلك بصحيح . ولغة حمير لغة
 أخرى مغايرة للغة مضر في الكثير من أوضاعها وتصاريف وحركات اعرابها ،
 كما هي لغة العرب لعهدنا مع لغة مضر إلا أن العناية بلسان مضر ، من أجل
 الشريعة كما قلناه حمل ذلك ^(٢) على الاستنباط والاستقراء ، وليس عندنا
 لهذا العهد ما يحملنا على مثل ذلك ويدعونا اليه »

وفي قول ابن خلدون هذا ترى وجهة النظر الحديثة متجلية تامة ، وترى
 أن ابن خلدون كان واقفاً على هذه النصوص والنقوش التي يعتز بها صاحب
 الكتاب بالباطل ، والتي يقول انه لم يكشف عنها الا البحث الحديث . ثم ترى
 أن وجوه الخلاف ووجوه الاتصال بين المضرية والحميرية كان ابن خلدون
 يعرفها تماماً فلم ير فيها دليلاً على بطلان ما كان يعتقد العرب من نشوء العربية
 عن الحميرية بل احتج لذلك النشوء ضمناً بالمقارنة بين لغة العرب لعهد و لغة
 مضر التي نزل بها القرآن ، وصرح بأن الصلة بين لغة مضر ولغة حمير كالصلة

(١) هي ما يسميه صاحب الكتاب بالنقوش

(٢) أي اللسان المضري، فعرفت قواعده عن طريق الاستنباط والاستقراء.

بين لغة العرب لعهد ولغتهم حين نزل القرآن . وإذا عرفت أن صاحب الكتاب كتب رسالة عن ابن خلدون نال بها الدكتوراه الفرنسية عجبت كيف يمكن أن يكون خفى عليه قول كهذا لابن خلدون وهو يتصل بنفسه وموضوع بحثه ، أم كيف اطلع عليه وأخفاه ، أم كيف عجز عن استغلاله واستثماره واتخاذ مبدأ لذلك البحث عن ماضي الحضارة الذي أشرنا إليه آنفاً أو اتخاذ على الأقل واقياً مما وقع فيه في الطبعة السالفة من الشك فيما كان ينبغي عليه ألا يشك فيه من غير داع

دلالة الامثلة المحيرة التي ساقها

والامثلة التي ساقها صاحب الكتاب من المحيرة تشهد لهذه الصلة الكبرى بين العربية والمحيرة ، وتدل الى حد كبير على أن المحيرة أقدم من العربية من جهة وعلى أن العربية سائلة المحيرة من جهة أخرى ، وأقدمية المحيرة تجعل موقف العربية منها غير موقفها من العبرية والسريانية اللتين هما أحدث نشوءاً من العربية عند علماء اللغات

الخلاف بين المحيرة والعربية ودلائله

ولنبداً بالنظر في أوجه الخلاف بين المحيرة والعربية كما يتبين من المثليين المشروحين في الكتاب عن الأستاذ جويدي الكبير . ان أوجه الخلاف تنقسم بالاجمال الى هجائية ونحوية واغوية

الخلاف الهجائي

فالهجائية تتمثل في فتح التاء المربوطة كما في «كلبت» المحيرة و«كلبة» العربية و«آلهت» المحيرة و«آلهة» العربية وفي حذف الألف والواو والياء غالباً من أواسط

الكلمات وأواخرها كما في « ذ » الحميرية بمعنى « ذو » العربية و « ذن » الحميرية بمعنى « ذان » العربية و « حة » الحميرية بمعنى « خيمة » العربية. وهذا الخلاف الهجائي لا يمكن الاعتداد به كثيراً إذا الكتابة ليست الأرموزاً للغة ومرشداً للنطق وقد تقصر عما ترمز اليه، فلا ينتج حتماً من إسقاط حرف مد أنه كان لا ينطق به كما لا ينتج من كتابة إبراهيم وسليمان من غير ألف وسطي في بعض المصاحف أن العرب كانوا ينطقونهما وأمثالهما من غير مد، وكما لا ينتج من كتابة الأحرف المنقوطة مهملة غير منقوطة في أول الأمر أن النون والباء والتاء والياء والشاء مثلاً لم يكن يفرق بينها في النطق

الحذف النحوي

أما الخلافات النحوية فمنها الصغير ومنها الكبير . فالصغير مثل استبدال نون التنوين في العربية بميم في الحميرية، مثل « نعمتم » في الحميرية و « نعمة » في العربية ، فان النون والميم قريب مخرج احدهما من مخرج الأخرى . والكبير مثل اثبات حرف العلة في الناقص اذا اتصل بواو الجماعة كما يتمثل في « هقنيو » الحميرية و « أفنوا » العربية بمعنى اعطوا في اللغتين، بقطع النظر عن استبدال الهاء في الكلمة الحميرية بالألف في العربية وهو اختلاف لغوي . ومثل الخلاف النحوي الكبير أيضاً التعبير عن التعريف في الحميرية بنون في آخر الكلمة فيقال « وئبن » في الحميرية بدل « الوئبن »

الحذف اللغوي

أما الخلافات اللغوية فبعضها صغير: مثل النطق بألف أفعال في العربية هاء في الحميرية فيقال « هفعل » بدلاً من « أفعال » كما رأيت في « هقنيو »

« أفنو » ، ومثل استعمال « الباء » بمعنى « عن » وبعضها . كبير مثل وجود كلمات في الحميرية ليست في العربية نحو « حجن » بمعنى لأن و « لوفيهمو » بمعنى سلمهم

وقد يجتمع في الكلمة الحميرية أكثر من نوع من هذه الخلافات فتبدو غريبة حتى تحلل ، كما رأيت في هقنيو بمعنى أقنوا ، وكما ترى في « ختن » بمعنى « الخيمة » فقد اجتمع في الكلمة الحميرية خلاف هجائي وهو حذف الياء من وسط الكلمة وآخر نحوي وهو نون التعريف في آخر الكلمة

دلالة الحرف

والآن فلننظر فيما يمكن أن تدل عليه هذه الاختلافات . إنها ليس فيها ما لا يمكن الآن تفسيره إلا الخلاف بين التعريف في الحميرية بالنون في آخر الكلمة - وتنطق « آن » - وبين التعريف في العربية بآل في أول الكلمة . وفيما عدا ذلك فكله من النوع الممكن تفسيره بفرض أن الحميرية سابقة على العربية وأنها أصل العربية ، وبعبارة أوضح كل ما بقي من تلك الاختلافات يمكن تفسيره بفرض أن الحميرية هي العربية القديمة وأن العربية الفصحى هي العربية الحديثة ، أو بعبارة أخصر انهماطوران للغة واحدة هي العربية

وإذا تأملت في غير الهجائي من تلك الاختلافات وجدته ينقسم إلى قسمين . قسم غير موجود في العربية المضرية أصلاً مثل بعض الكلمات اللغوية التي ضربنا لك « لوفيهمو » عليها مثلاً . وهذه تفسيرها سهل فإن سقوط الكلمات من الاستعمال أمر شائع في جميع اللغات . والقواميس التي بأيدينا لم تعمل إلا بعد الإسلام ، بعد أن اتسعت الشقة التاريخية بين المضرية والحميرية

وقسم موجود في العربية على صورة محرفة . والتحريف الموجود تجده
أما بنقل وأما بتخفيف وأما بكليهما . فمثل التحريف بالنقل نقل « ذان » اسم
الإشارة من المفرد المؤكد في الحميرية إلى المثنى في العربية ونقل معنى « بل »
من « صاحب » في الحميرية إلى « زوج » في العربية ومعنى « وقّة » من
أجاب في الحميرية إلى « أطاع » في العربية وهذا كله يحدث مثله دائماً في
جميع اللغات

وأمثلة التحريف بالتخفيف كثيرة كإبدال الهاء بالألف في أفعل الرباعي ،
وكحذف الفعل آخر الناقص إذا اسند إلى واو الجماعة ، وكحذف الأشباع من
الضمير المتصل الغائب كما في « أخوه » أي « أخوه » و « وقهمو » أي
« وقهم » ان صح أن الواو ليست خلافاً هجائياً . واشباع الضمير هكذا لا
يزال في العربية الفصحى معروفاً إلى اليوم

هذا التحريف بالتخفيف دليل واضح على أن العربية الفصحى تطورت
عن الحميرية لأن سنة تطور اللغات في النطق التخفيف كما هو معروف في
تاريخ اللغات الحية ، وكما يبدو بأدنى تأمل في العامية بالنسبة للعربية ، سواء أكان
التخفيف بحذف المقاطع أم بحذف الحركات أم بكليهما . ففي العامية والانجليزية
تجد أو آخر الكلمات مثلاً ساكنة وليست كذلك في العربية ولا في الانجليزية
الأولى . وأبسط مثل على ذلك في الانجليزية أن Large كانت تنطق في عصر
تشوسر (١٣٤٠ — ١٤٠٠ م) بتحريك الآخر فيقال لارج بدلاً من لارج ،
وأن Have كانت تنطق في عصر مارلو وشكسبير هاقي بدلاً من هاف ، وإن
علامة الماضي في الأفعال الضعيفة كان مقطوعاً منطوقاً به فيقال في Loved لَـقِد
بدلاً من لَـقْد ، والأمْر في هذا معروف مشهور . وتطور اللغات في النطق

بالتخفيف قانون عام في علم اللغات ، وللتطور نفسه قوانين طبيعية^(١) تختلف
مظاهرها باختلاف اللغات

فأنت ترى أن الخلاف بين الحميرية والعربية الفصحى ليس فيه مالا يتفق
مع ما كان يقول به علماء العربية من أن لغتهم نشأت عن لغة العرب العاربة أي
لغة العرب اليمنيين ، بل إن في هذا الخلاف كثيراً يشهد لهم

التشابه بين الحميرية والعربية

ودلالة الخلاف هذه تزداد قوة وتأكداً بما بين اللغتين من تشابه كبير .
والتشابه ظاهر من عدة وجوه في الأمثلة التي نقلها صاحب الكتاب عن الاستاذ
جويدي الكبير ، وقد تبين بعض هذه الوجوه ضمناً فيما أسلفنا ، كاتحاد الضمائر
واتحاد اسم الإشارة ، واتحاد بعض الكلمات باللفظ وإن حرف المعنى ، واتحاد بعضها
في المعنى وإن حرف اللفظ ، واتحاد البعض في اللفظ والمعنى مثل أخ وأخت
ونعمة وخلف ووشن ، واتحاد بقية الكلمات في المادة وإن أدرك اللفظ والمعنى
بعض التحريف مثل « مزندن » بمعنى لوح في الحميرية و « مُزَنَد » بمعنى
الثوب القليل العرض في العربية . ولو عرفنا تاريخ هذه النصوص لسكننا أقدر
على الحكم على مقدار تطور العربية من الحميرية . ومهما يكن من ذلك فإن
النقد أمام هذه الأدلة لا يستطيع أن يشك في صحة ما أشار إليه أبو عمرو بن
العلاء ونص عليه ابن خلدون من أن المضرية نشأت عن لسان حمير كما أنشأ لسان
العرب لعهد ابن خلدون عن لسان مضر . وأنا على يقين من أن صاحب الكتاب لو
أحسن البحث وكان ملماً بأوليات فقه اللغة في لغة من اللغات الحديثة ما باعدين

(١) انظر مقال Etymology للاستاذ هنري ويلد استاذ الانجليزية وعلم اصل اللغة بجامعة لفربول.

من مقدمة القاموس الانجليزي المصور الحديث

العربية والحميرية كما باعد ، ولما استنتج من تلك النصوص والنقوش ما استنتج ولرأى فيها وفي أمثالها مفتاحا لمجال واسع من البحث عن ماضي العربية في الجاهلية القديمة لم يكن يخطر امكان وجوده له على بال

هل لبحث عن الأدب الجاهلي واللغة نتيجة ؟

والآن بعد أن جارينا صاحب الكتاب في كل هذا وتجشنا في مجاراته تحقيق مسائل كان هو أولى بتحقيقها أين نحن من صلة ما بين الأدب الجاهلي المعروف واللغة وهي الصلة التي عقد صاحب الكتاب فصله لبحثها ؟ نحن حيث كنا قبل أن يبدأ صاحب الكتاب فصله . لم يأت بأقل شيء جديد عن اللغة التي كان يتكلمها امرؤ القيس ومن اليه ، فقد عجز تمام العجز عن ترجيح فضلا عن اثبات ان امرؤ القيس كان يتكلم بلغة تلك النصوص الحميرية ، وعجز أيضاً عن ترجيح بله اثبات أن لغة تلك النصوص كانت لغة أهل اليمن في العصر الذي عاش فيه امرؤ القيس ، إذ من الجائز أن يكون بين عصرها وعصره نحو أربعة قرون أو خمسة على الأقل ، وكما ان أربعة قرون كفت في تاريخ الانجليزية لتحويلها من لغة ألفرد الملك الى لغة تشوسر فقد تكون أيضاً كافية في تاريخ العربية لتحويلها من لغة تلك النصوص الى لغة امرؤ القيس

بل قصور صاحب الكتاب في البحث يذهب الى أبعد من هذا ، فإنه لم يعجز فقط عن تحقيق الصلة بين لغة تلك النصوص وبين لغة أهل اليمن في عصر امرؤ القيس من جهة ، وبينها وبين لغة امرؤ القيس نفسه من جهة أخرى ، ولم يخطر له أن يفكر في تحقيق تلك الصلة ، ولم يخطر له أن يحققها ضروري قبل أن يستطيع أن يمتنع بها في ابطال الكلام المنسوب الى امرؤ

القيس ومن اليه . وهو دليل من الأدلة الكثيرة الموجودة في الكتاب على أن صاحبه لم يكن يبحث ولكن كان يتلمس ما يظنه دليلا على فرضه المفروض

لكن صاحب الكتاب مع هذا حاول أن يجيب على بعض ما اعترض به النقد عليه فكان في هذا علميا في موقفه وإن لم يكن علميا في منطقته . فبه النقد منذ أكثر من عام إلى أن ثبوت اختلاف لغة الجنوب عن لغة الشمال ، لو ثبت أنهما كانتا مختلفتين في العصر الجاهلي القريب ، لا يصحح دليلا على أن أدب يمانية الشمال موضوع لأن قبائل اليمن في الشمال كانت هاجرت من الجنوب إلى الشمال منذ أمد بعيد فلم يكن هناك بد لمن نشأ في الشمال من ذرياتها أن ينشأ على لغة الشمال ويتخذها لغة أدب ولغة خطاب . فجاء صاحب الكتاب هذا الإمام يجيب على هذا بلهجة المستوثق مما يقول فهل تدرى بماذا أجاب ؟ أجاب بأن هجرة فريق من عرب اليمن إلى الشمال غير ثابتة ! وأن صحة يمانية من التسبب إلى اليمن من قبائل الشمال غير ثابتة ! واذن يسقط ذلك الاعتراض ! إن من المؤلم حقا أن يلجج الاستاذ في الممارسة إلى هذا الحد ، وينزل به اللجاج إلى هذا الدرك ، فلا يدرك أن جوابه هذا مسقط كل ما قال وأنه إذا صح أن التاريخ القديم والتاريخ الحديث أجمعا على خطأ فلم تكن هجرة ولم يكن في الشمال يمانيون لم يكن هناك أدنى شبهة لغوية يمكن أن يعترض بها على صحة كلام مثل امرئ القيس . إذ يصير امرؤ القيس ومن معه بذلك مضرين ويصير من السخف أن يقال بعد ذلك ان كلامهم وشعرهم منحول لأن لغته ليست لغة نقوش حميرية اكتشفت في الجنوب ، حتى ولو كانت لغة النقوش تمثل لغة اليمن في عصر امرئ القيس . لكن صاحب الكتاب يدافع عن باطل . وأنى للمبطل أن يحسن الدفاع ؟

الشعر الجاهلي واللهجات

على أن صاحب الكتاب لم يكن في موقفه إزاء الشعر العدناني أدنى إلى الرشد منه في موقفه إزاء الشعر القحطاني ، ولم يكن فيما كتب عن « الشعر الجاهلي واللهجات » أكثر أمانة في النقل ولا أحسن طريقة في النظر منه فيما كتب عن « الأدب الجاهلي واللغة »

تنقل الشعر في قبائل عدنان

وقد افتتح كلامه عن الشعر واللهجات بذكر ما ذكره علماء الشعر ورواته قديما من تنقل الشعر في قبائل عدنان : ربيعة وقيس وتيم . ولكنه لم يذكر ذلك الا ليتسم منه بحجة انه لا يدري ما قيس ولا ماربيعة ولا ماتيم . دراية علمية صحيحة . وهذا من أغرب أنواع الاحتجاج للرفض ، ولو كان احتجاجا للقبول ما نقص ذلك من غرابته شيئا . ذلك لأنه لاصلة بين ماهية تلك القبائل وأصولها وبين ما كان يجري في تلك القبائل من فعل أو قول . فماهية تلك القبائل وتحقيق أصولها فرع من علم أصول الشعوب (Ethnology) ، أما أفعال تلك القبائل وأقوالها فجزء من التاريخ والأدب ليس متوقفا فهمة ولا تحقيقه على علم أصول الشعوب . وإذا كان الاستاذ لا يفهم ماربيعة وما قيس وماتيم فانه يفهم - كما نرجو - ان قد كانت في العرب قبائل تتسمى بهذه الاسماء كما تتسمى الأسر في مصر وفي غيرها بأسمائها المختلفة . وأن تلك القبائل التي صارت تلك الاسماء علما عليها كانت مكونة من أفراد تصدر عنهم الأقوال والأفعال مجتمعين أو مفترقين ، وأن بعض تلك الأفعال والأقوال كان يذيع

ويعرف منسوباً إلى القبيلة التي حدث فيها أو إلى الفرد الذي حدث منه ، وأن ذبوع ذلك وعرفانه لم يكن متوقفاً على معرفة منشأ اسم الشاعر أو القبيلة إلا كما تتوقف نسبة بعض أفعال صاحب الكتاب إليه على فلسفة اسمه . فليس القول بتنقل الشعر في ربيعة وقيس وتميم هو الذي يثير الابهت ، ولكن أولى بانارة الابهت انكار ذلك القول لجهل معنى تلك الاسماء ، وأولى منه بالابهت الاستدلال على بطلان ذلك القول بجهل منشأ تلك القبائل

على أن العلماء حين قالوا من قديم بتنقل الشعر في تلك القبائل لم يقولوه على أنه فرض أو حدس ولكن على أنه ملاحظة تاريخية لاحظوها ومشاهدة شاهدها . ثم هم لم يتركوا أحداً في شك من معناتهم بل قد وضعوه في تحديد وتفصيل . وليس لصاحب الكتاب عذر في جهله ما يريدون لأن ما يريدونه مذکور في الكتاب الذي يكثر الرجوع إليه ، والذي استمد منه أكثر أمثله في كتابه ، نريد كتاب طبقات الشعراء لابن سلام . فقد ذكر ابن سلام ذلك التنقل وذكر المراد به أو قل ذكر معه الدليل على صدقه اذ قال : ^(١)

« وكان شعراء الجاهلية في ربيعة أولهم المهمل والمرقشان وسعد بن مالك وطرفة بن العبد وعمر بن قيس والحارث بن حلزة والمتلمس والاعشى والمسيب ابن علس . ثم تحول في قيس فمنهم النابغة الذبياني ، وهم يعدون زهير بن أبي سلمى من عبد الله بن غطفان وابنه كعباً ، ولبيد والنابغة الجعدي والحطيئة والشماخ ومزرد وخدش بن زهير . ثم آل ذلك إلى تميم فلم ينزل فيهم إلى اليوم . كان امرؤ القيس بن حجر بعد مهمل ومهمل خاله وطرفة وعبيد وعمر بن قيس في عصر واحد » . وهذا كلام واضح لا يحتاج في فهمه وتبين حقيقته إلى معرفة

نسب ربيعة وقيس وتميم معرفة علمية صحيحة كما خيل الى صاحب الكتاب
أو كما يريد أن يخيل الى الناس

الانساب وقيمتها في الادب

وقد رأى صاحب الكتاب بعد إذ ابتسم ابتسامته تلك أن ينكر أنساب
العرب وقيمتها أو يشك فيها كما يقول على أقل تقدير . وسواء أكان له هذا
أم لم يكن ، وسواء أكانت القبائل تعنى حقاً بأنسابها كما هو اجماع العلماء من
قدماء ومحدثين أم لم تكن تعنى بها ، فإن الحكم على تلك الانساب ليس الى
صاحب الكتاب لانه ليس من شأن تاريخ الادب . ومهما يكن من رأيه فيها
وشكه في قيمتها فإنه مضطر الى هذه الانساب يعرفها وتاريخها كما كان العرب
يعرفونها إن كان يريد أن يفهم الأدب العربي القديم في الجاهلية و الاسلام ،
وإن كان يريد أن يعين تلاميذه على فهم ذلك الأدب . فقد كان أكثر ذلك
الأدب أو على الأقل أكثر الشعر منه عبارة عن تفاخر وتمادح وتهاج .
والعرب حين كانوا يعبر بعضهم بعضاً ويفخر بعضهم على بعض لم يكونوا يفعلون
ذلك حسب اعتقاد صاحب الكتاب في الانساب ولكن حسب ما كانوا
يعتقدون هم فيها ويفهمون منها . ثم هم لم يكونوا في الغالب يتعابرون ويتفاخرون
الابالمعروف المستفيض من أسباب المدح والهجاء والفخر . بل كان لدفع الهجاء
وروقم الفخر والمدح متوقفا الى حد كبير على إقرار الناس لما فيه ، أى على
استفاضته فيهم . وسواء أكانت المادح والمفاخر مستفيضة أم غير مستفيضة ،
وسواء أكان المدح والفخر والهجاء قوى الاثر أم ضعيفه ، فإن الشرط الاول لفهم
كلام الشاعر وتقديره هو الوقوف على مراد الشاعر نفسه لا ما يريد نحن أن نفهم

من كلامه . فصاحب الكتاب مضطر اضطرارا الى معرفة تفصيل رأى أولئك القوم في الانساب وغير الانساب إن كان يريد أن يفقه شعرهم أو يؤرخ أدبهم . ولا نظنه يمارى في هذا وهو الذي يرى ان التعمق في فلسفة المعتزلة ودرس التوحيد وما كان بين أهل السنة والمعتزلة من خلاف ضرورى لفهم خريفة من خريات أبي نواس ، وأن الامسام بالفلسفة الطبيعية وبما وراء الطبيعة وبالفلك وعلم النجوم الخ ضرورى لفهم شعر أبي العلاء . وهو غلوم يقل به أحد قبله ولا نظن أحدا عنده شيء من حسن النظر والاستقلال في رأى يتابعه عليه . لكنه هو لا يراه غلوا ولا اسرافا ، فهو مضطر من باب أولى الى التسليم بوجود معرفة أخبار العرب وأنسابها وأيامها كما كان يعرفها من العرب الشعراء وغير الشعراء . أما اذا هو شغل نفسه بتحقيق تلك الانساب والأيام أو صدّه عنها توهمه انها من الاساطير فقد اشتغل بما ليس من شأنه عما هو من شأنه وسد دون نفسه ودون تلاميذه طريق فقه عصرين كبيرين من عصور الادب العربي هذا عن مسألة النسب وصلتها بأدب العرب . ولولا أن صاحب الكتاب مسها من الناحية التي لاعلاقة لها بتاريخ الأدب العربي ما احتجنا الى تناولها بما تناولناها به

وفي الحق ان مسألة النسب كما يعرف صاحب الكتاب لاعلاقة لها بموضوع الفصل ، ولعل هذا علة اختصاره القول فيها . ولو انه اختصر القول في غيرها مما هو خارج عن الموضوع كما اختصر القول فيها لكان خيرا له وللقارىء . ولكنه أفاض القول فيما لا يتصل بالشعر الجاهلى واللهجات حتى طغى ذلك على ما كتب فكان أغلبه في غير الموضوع

طريقته في تزييف الشعر الجاهلى عنه طريق اللهجات

ان الجزء الذي في الموضوع في هذا الفصل يدور حول نقطة واحدة :

أن قبائل عدنان كانت غير متحدة اللغة واللهجة قبل الاسلام، وان الشعر الجاهلي العدناني اذن موضوع لانه ذو لغة واحدة وأوزان مشتركة هي لغة الشعر المقول بعد الاسلام وأوزانه

وقد رأيت في الفصل السابق ان صاحب الكتاب حاول أن يثبت أن الشعر الجاهلي القحطاني موضوع عن طريق اثبات ان اللغة القحطانية واللغة العدنانية لغتان مختلفتان كاللغة العربية واللغة العبرية مثلاً. وقد رأيت أيضاً أنه لم يفلح. ولكن طريقته هناك على ما تبين فيها من فساد أمثل من طريقته هنا. فقد اعتمد في الاثبات هناك على شيئين اثنين: على قول لأبي عمرو بن العلاء في لغة حمير، وعلى نقوش ونصوص اكتشفت في الجنوب ذكر خبرها غفلاً من التاريخ والمكان والعهد والمرجع. لكنه لم يعتمد هنا في الاثبات إلا على شيء واحد هو قول حكاه عن الرواة لم يحاول أن يسند به بنقش ولا نص ولا شيء يشبه النقش أو النص. قال « فالرواة مجمعون على أن قبائل عدنان لم تكن متحدة اللغة ولا متفقة اللهجة قبل أن يظهر الاسلام فيقارب بين اللغتين المختلفة ويزيل كثيراً من تباين اللهجات. » ص ٩٦ وما نظن « فيقارب الخ » الا من عنده لا من عند الرواة. وكنا نود على أي حال أن يذكر دليل ذلك الاجماع أو مرجعه فيه فقد يكون في الناس من يشك في قوله هذا أو من يجب أن يستوثق مما أراد الرواة، فقد نسب صاحب الكتاب هنا اليهم قولاً أراد هو به في الفصل الماضي معنى لا يمكن أن يكون الرواة أرادوه. أراد هو في الفصل الماضي باختلاف لغة قحطان وعدنان ان لغة قحطان غير لغة عدنان كما أن اللمسانية غير الانجليزية مثلاً، والرواة لا يمكن أن يكونوا أرادوا معنى كهذا حين قلوا ان قبائل عدنان لم تكن متحدة اللغة قبل الاسلام، وإلا كانوا فئة تقول ولا تعقل ما تقول. فكان حتماً على صاحب

الكتاب اذن أن يحدد بالضبط المعنى الذي أرادوه قبل أن يبنى عليه ، لا أن يترك القارئ يفهم بقرينة ما قرأ من قبل انهم أرادوا نفس المعنى الذي أراد صاحب الكتاب من قبل . فيكون صاحب الكتاب قد أودع قولهم معناه عن طريق الإيجاء ليتخذ قولهم بعد ذلك دليلاً على معناه

وليس يمكن أن يكون صاحب الكتاب قد أراد مما نسب به الى الرواة من القول باختلاف اللغة نفس ما أراد مما نسب به اليهم من القول باختلاف اللهجة ، وإلا لاستغنى بشأنى التعبيرين عن أولها في المواضع المتعددة التي ذكرهما فيها مقترنين ، ولما أزال التعدد عن اللغات وأبقاه على اللهجات في قوله « قبل أن يفرض القرآن على العرب لغة واحدة ولهجات متقاربة » من جملة له في ص ٩٧ على أنه مهما يكن الفرق بين مراد الرواة وبين مراد صاحب الكتاب من ذلك القول الذي نسب اليهم فانه لم يحاول أن يستدل على صحة قولهم بأكثر من قوله « وكان من المعقول أن تختلف لغات العرب العدنانية وتباين لهجاتهم قبل ظهور الاسلام ولا سيما اذا صحت النظرية التي أشرنا اليها آنفاً وهي نظرية العزلة العربية وثبت ان العرب كانوا متقاطعين متباينين وانه لم يكن بينهم من أسباب المواصلات المادية والمعنوية ما يمكن من توحيد اللهجات » ص ٩٦ . وهذا قول من أي النواحي أتيت به وجدته غريباً ضعيفاً لا حجة ولا مستند فيه . أليس من الغريب ان صاحب الكتاب الذي يشك في كل شيء ويجد صعوبة شديدة في التسليم للقضاء بشيء لم يجد هنا أي عسر في موافقة الرواة على القول الذي نسب اليهم ؟ أليس غريباً جداً أن ينسك صاحب الكتاب « نظرية » العزلة العربية إنكاراً شديداً في الفصل الذي كتبه عن الحياة الجاهلية ثم يأتي هنا يستأنس بها على صحة ما يقول الرواة ؟ أفينسكها في فصل ويميل الى إقرارها في فصل ؟ ينسكها حين يجد في

إنكارها مميّناً على اكتشاف حياة جاهلية جديدة و يقرها حين يجد في إقرارها وسيلة إلى اثبات دعواه في الشعر الجاهلي ؟ كذلك هو في موافقته الرواة على ما قالوا . وافقهم هنا كما ترى لأنه يجد في قولهم وسيلة لاثبات دعواه ، فهو يعقل قولهم من أجل ذلك وإن كانت القرائن تشهد بغير ذلك . نريد بالقرائن اتحاد العرب العدنانية في الأصل من غير شك وفي القطر ، ثم نريد بها أيضاً تجاورهم في الدار واختلاطهم بحكم ذلك الجوار في المواسم وفي غير المواسم في الجاهلية بل نفس الحروب التي كانت بينهم وما كانت تستلزمه من تحالف بعضهم على بعض كانت من دواعي إبقاء لغتهم واحدة كما كانت ، إذ وحدة اللغة بينهم هي الأصل ، في قول القدماء على الأقل ، وليس في العلم أو التاريخ الحديث ما ينفيها أو ما يضعفها ، بل قد رأيت في الفصل السابق أن الدلائل التاريخية تظهر القدماء فيما يليه يذهبون . بالرغم إذن من هذه القرائن كلها الشاهدة بحد ما يقوله الرواة فيما يرويه صاحب الكتاب عنهم يوافقهم صاحب الكتاب ويعقل عنهم ما يروون . أما في الفصل الماضي حين كان من مصلحة دعواه أن ينكر ما ادعاه الرواة من أخذ العدنانيين لغتهم عن القحطانيين فإنه لم يستطع أن يعقل دعواهم تلك . ولمه ؟ لأن لغة إقليم ما من الجنوب في عصر ما من العصور القديمة تخالف إلى حد كبير لغة الشمال فيما تأخر من العصور .

على هذا الأساس الواهي خير صاحب الكتاب الناس بعد ذلك بين اثنتين . بين أن يقولوا باتحاد القبائل في اللغة واللهجة قبل الإسلام وبعده ، وبين أن يقولوا بأن الشعر الجاهلي موضوع بعد الإسلام لأنه لا يختلف عن الشعر الإسلامي في البحر العروضي ولا في قواعد القافية ولا في الالفاظ . ومن يقرأ هذا القول له يظن أن الاستاذ البهائية قد حلل لهجات القبائل في الجاهلية حقاً وقارن بينها مقارنة علمية حقاً وأثبت عن طريق المقارنة والتحليل أن

الخلاف بينها كان يشمل البحر العروضي وقواعد القافية والالفاظ . هذا هو الطريق العلمي الذي كان عليه ان يسلكه لاثبات مدعاه أو ان يصبر حتى يستطيع أن يسلكه . واذ هو لم يفعل واستشهد بغير مستشهد فلا قيمة في العلم لما ذهب اليه

تناول صاحب الكتاب بعد ذلك مسألة القراءات في القرآن واعترف قبل أن يتناولها بأنه لم يكن لديه وقت لفحصها وهذا يجعل تناوله اياها على الصورة التي تناولها بها أشبه بالتهجم منه بالبحث وإلا فلماذا لم ينتظر حتى يكون لديه الوقت الكافي والمعلومات اللازمة لفحصها وبحثها على الوجه اللائق فيصدر فيها عن علم ويكتب على بصيرة ؟

وكل الذي يتسم له المقام هنا هو أن ننبه الى نقطتين : الاولى ان تعرض صاحب الكتاب في تسع صفحات لمسألة القراءات هل هي من الدين وهل يكفر منكرها تعرض لامر ليس في الموضوع ، وأن تعرضه لمسألة اختلاف الحركات في بعض الكلمات في بعض الآيات هو تعرض لأمر ليس في الموضوع كذلك لانه ليس من اختلاف اللغة أو اللهجة . الثانية انه لم يأت في مسألة اختلاف اللهجات من حيث الامالة والمد والقصر وما أشبه ذلك بشيء يزيد على ما عرضنا عليك آنفاً ، ولم ينتبه الى مانبهه اليه الاستاذ المرحوم الشيخ الخفيري بك من ان اختلاف اللهجات لا يبدو في الكتابة وإنما يبدو في الكلام . وكان الأقرب لبحثه والأشبه بعمله كاستاذ الآداب العربية في الجامعة أن ينتفع بما ضبطه ودونه السابقون من اللهجات بالنسبة للقرآن فيطبقها على الشعر في أوزانه المختلفة لينظر أي هذه الأوزان يتغير بتلك اللهجات ، وأي تلك اللهجات يغير من هذه الأوزان ، وما هو مدى ذلك التغير . وأقل ما كان ينتجه مثل هذا التطبيق إذا أجري على وجهه أن

كشفت في الأدب العربي عن بعض الأوزان التي كانت خاصة ببعض قبائل قبل أن توحده المواسم بين اللاهجات في الشعر وقبل أن يحكم وحيدها الاسلام

ويغلب على الظن أن بحثنا بهذا الذي أشرنا اليه يساعد كثيراً على كشف عن أوزان الشعر أيها كان مشتركاً بين القبائل وأيها كان أخص بعض القبائل دون بعض أن كان هناك في الامر اشتراك واختصاص ، إذ ن البعيد أن تكون أوزان الشعر التي حصرها الخليل بن احمد كلها قريش . الخليل حين حصر بحور الشعر لابد أن يكون قد استقرى الميسور في عصره ن الشعر العربي كله جاهلياً واسلامياً ، والميسور في عصره كان أكثر كثيراً من الميسور اليوم من الشعر العربي الصريح لان حوادث الدهر لم تكن عبثت سجلاته عبثها الذي عبثت بعد بالكتب العربية عامة عند سقوط الدولتين لعباسية والاندلسية ، كما أشار الى ذلك الاستاذ مصطفى صادق الرافعي في بعض كلماته . فلو أن الخليل عثر أثناء استقرائه الشعر على شيء مما يتوهمه صاحب الكتاب إذن لأذاعه إذ لم يكن هناك من باعث يبعثه على كتابته . راعى كثرة بحور الشعر التي حصرها الخليل راجعة الى أن بعضها كان يلائم لهجة بعض القبائل في النطق وبعضها كان يلائم بعضاً آخر . وهي نقطة يمكن تحقيقها من عدة طرق احداها تلك التي أشرنا اليها . والبحث عن هذه النقطة وعن سابقتها ضروري لمن يريد أن يكتب كتابة مجدية عن الشعر الجاهلي واللاهجات . فاذ لم يفعل صاحب الكتاب ذلك فقد كان عليه ان يتذكر على الأقل احتمال أن يكون تعدد الاوزان راجعاً الى تعدد اللاهجات قبل أن يغلو ذلك الغلو الذي أغرق فيه وقبل أن يعجب مما فعل الخليل

نعرض الآن لاعتراض اعترضه صاحب الكتاب على نفسه مؤداه لم

استقامت أوزان الشعر للشعراء بعد الاسلام مع بقاء تعدد اللهجات . نعرض له لانه يكاد يكون الموقف الذي يشبه أن يكون علمياً في الكتاب وان كنا نخشى أن يكون حظ صاحب الكتاب فيه من التوفيق كحظه في سوانه . لم يأت صاحب الكتاب في الاجابة على هذا الاعتراض بأكثر من « أن القبائل بعد الاسلام قد اتخذت الأدب لغة غير لغتها . . . أي ان الاسلام قد فرض على العرب جميعاً لغة واحدة عامة هي لغة قريش » ص ١٠٨ وهذا إن هو الا تكرار لمعنى قوله « قبل أن يظهر الاسلام فيقارب بين اللغات المختلفة ويزيل كثيراً من تباين اللهجات » وقوله « قبل أن يفرض القرآن على العرب لغة واحدة ولهجات متقاربة » ولكن هذا المعنى المعاد ليس يصلح ان يكون جواباً على ذلك الاعتراض إلا اذا ثبت أن أوزان الشعر الاسلامي التي تبلغ ستة عشر بحراً أو تزيد كانت كلها أوزاناً قرشية ، وإلا اذا عُرِف بالفعل بعض الأوزان الأخرى التي كان يتخذها غير القرشيين من الشعراء الجاهليين . وليس شيء من هذا بمعروف ولا قرشية تلك الاوزان الستة عشر بثابتة . بل لقد نقل صاحب الكتاب فيما نقل عن ابن سلام ان قريشا نظرت « فاذا حظها من الشعر قليل في الجاهلية فاستكثر منه في الاسلام » ص ١٢٨ فهل يتأتى ان تكون تلك الكثرة في الاوزان عن هذه القلة في الشعر ؟ أي هل يمكن أن يكون الاسلام قد جاء وقريش مختصة بكل تلك الاوزان على قلة حظها من الشعر في الجاهلية ولغير قريش غير تلك الاوزان مما يناسب كثرة حظها من الشعر ثم يذهب غير القرشي فجأة مع ان الاسلام لم يسد فجأة ولا يبقى من الاوزان الا القرشي ؟

ثم ما الاسلام وما الشعر ؟ ان النبي لم يقل الشعر . والقرآن ليس بشعر . فلماذا يدع أكثر العرب أوزانهم التي ألفوا الى أوزان لم يألفوها لا تتفق مع

لهجاتهم فيما زعم صاحب الكتاب وليس القرآن ولا كلام الرسول بمضطربهم الى ذلك لانه ليس من تلك الاوزان في شيء؟ ألا أن النبي بعد اثنتي عشرة سنة من الرسالة على الأقل كان يستنشد حسناً وعبد الله بن رواحة ويأمرهما أن يندودا عن المسلمين؟ إذن فأن ما قيل في الجاهلية والاسلام قبل ان يستنشد الرسول صلوات الله عليه حسناً أو غير حسان؟ يزعم صاحب الكتاب ان ما كان من شعر أمية بن الصلت « هجاء للنبي وأصحابه ونعياً على الاسلام فقد سلك المسلمون فيه مسلكهم في غيره من الشعر الذي أهمل حتى ضاع » ص ١٥٣ فهل كان كل شعر الجاهلية أو شعر الفترة الاولى من الاسلام هجاء للنبي وأصحابه ونعياً على الاسلام؟ واذا لم يكن - وهو طبعاً لم يكن - فأن بعضه يشهد لصاحب الكتاب فيما يوسوس من ان الاوزان الشعرية لم تكن مستقيمة للناس قبل الاسلام وإنما استقامت لهم بعده حين تبعوا قريشاً في لغتها أو بالأصح في لهجتها بعد ان ساد القرآن؟

على ان حسانا وابن رواحة رضي الله عنهما لم يكونا قرشين ، بل كانا من الانصار ، والانصار من الازد ، والازد يمنية ، وصاحب الكتاب يريد أن تكون يمنية الشمال كيمنية الجنوب مخالفة للعدنانية ، بله القرشية ، في اللغة فضلاً عن اللهجة ، فكيف استقامت تلك الازران لحسان وغيره من شعراء الانصار وهم كانوا فضلاً عن يمنيةهم يسكنون بعيداً عن مكة في يثرب ، في المدينة ، والمدينة لم تخضع لمكة في جاهلية ولا اسلام؟ أليس عجيباً ألا يكون هناك بيت من شعر أو أنارة من علم تشهد لصاحب الكتاب فيما ذهب اليه ثم يمضي على وجهه لا يلوي على هذه الحقائق التي تناديه عن حفاى طريقه انه من طريقه على خطر وضلال بعيد؟

ومن عجيب أمر الاستاذ انه بعد ان كتب نحو صفحتين عن سيادة لغة

قريش بعد الاسلام لم يمس فيهما نقطة من النقط السابقة ووصل الى النقطة التي هي فصل الموضوع من الوجهة التي يكتب منها وهي نقطة « أسادت لغة قريش ولهجاتها في البلاد العربية وخضعت العرب لسلطانها في الشعر والنثر قبل الاسلام أم بعده ؟ » لم يعرج على هذه المسألة الا بقوله « أما نحن فنتوسط ونقول انها سادت قبيل الاسلام حين عظم شأن قريش وحين أخذت مكة تستحيل الى وحدة سياسية مستقلة مقاومة للسياسة الاجنبية التي كانت تتسلط على الاطراف العربية . ولكن سيادة لغة قريش قبيل الاسلام لم تكن شيئاً يذكر ولم تكدم تتجاوز الحجاز » ص ١٠٩ ، فهل رأيت الى الاستاذ البجاعة كيف يجيب ؟ انه في الاجابة على هذه المسألة يتوسط ! آخذاً على ما يظهر بقول القدماء ان التوسط فضيلة ! والتوسط فضيلة غالباً ولكن في الاخلاق . أما في العلم فان الوسط يستوي والطرفين حتى يرجح واحد منها بدليل . ولم يأت صاحب الكتاب بدليل أو شبه دليل على ان التوسط هنا هو والواقع سواء . فان استحالة مكة في الجاهلية الى وحدة سياسية كاتي يظن ان هو الا امر يتوهمه الاستاذ لانه ينفعه وإلا فليس في التاريخ ما يدل عليه . وسواء أكان لتلك الاستحالة ظل من الحقيقة أم لم يكن فان صاحب الكتاب قد هدم بيمينه ما بناه عليها بشماله ، ونفى في آخر عبارته ما اثبتته في أولها من سيادة لغة قريش قبيل الاسلام . ألا ترى الى قوله : « ولكن سيادة لغة قريش قبيل الاسلام لم تكن شيئاً يذكر » ؟ واذا لم تكن شيئاً يذكر فماذا كانت ؟ ولكن كأن صاحب الكتاب أراد أن يحترس من الهوة التي تنتظره اذا سلم بسيادة لغة قريش قبيل الاسلام فأوقعه الاحتراس في هذا التناقض الذي تراه ، ولم ينبجه من التردّي في تلك الهوة بعد

لم يجد صاحب الكتاب حرجاً بعد ذلك في ان يبني على ذلك القول المتداعي بقوله « فنحن اذا استطعنا ان نفسر اتفاق اللغة واللهجة في شعر اولئك الذين

عاصروا النبي من أهل الحجاز فلن نستطيع ان نفسره في شعر الذين لم يعاصروه أو لم يجاوروه « ص ١١٠ . ولكن تلك السيادة التي لم تكن الا قبيل الاسلام والتي لم تكن شيئاً يذكر لا تصلح قط لان يفسر بها اتفاق اللغة واللهجة لا في شعر معاصري الرسول ولا غير معاصريه من أهل الحجاز أو من غير أهل الحجاز

في هذا المقام في الطبعة الاولى من كتابه أحسن المؤلف بأن هذه المسألة - مسألة هل سادت لغة قريش قبل الاسلام - مسألة فنية دقيقة واعترف بأنها « في حاجة الى تفصيل وتحقيق أوسع وأشمل مما يسمح . . . به المقام في هذا الفصل » . أما في هذه المرة فقد حذف هذا الاعتراف ومضى كأنه في قرة ما بين الطبعتين قد قام بالتفصيل والتحقيق اللازم وان لم يأت بشيء لم يكن يعرفه منذ سنتين

وخلاصة ذلك التفصيل والتحقيق الذي جاء به هي : ان اللغة الفصحى الموجودة في القرآن والحديث لغة قريش . فاذا اعترض القاريء بأن « هذه اللغة قد كانت تفهم في غير قريش في قبائل الحجاز ونجد » كقيس وبنو المضريتين ، والأوس والخزرج البينيتين ، وقبائل اليهود في شمال الحجاز ، كان جواب صاحب الكتاب أنك قد عرفت رأيه « في النسب واثناء هذه القبائل الى اليمن أو الى مضر » . يشير الى رأيه الذي أورده في فصل الأدب الجاهلي واللغة . وغفل هنا كما غفل هناك عن ان انكاره نسبة تلك القبائل الى غير قريش يدخلها في قريش ويذهب باعتراضه على الشعر الجاهلي العدناني من طريق اللهجة كما ذهب هناك باعتراضه على الشعر الجاهلي القحطاني من طريق اللغة

وكانه أحسن من بعيد أن انكاره نسب تلك القبائل ليس بجواب فقال

« ومع هذا فقد قلنا إن لغة قريش سادت قبيل الاسلام » - سيادة « تذكر » بالطبع وإلا لم يكن هذا الاستدراك شيئاً في الجواب على الاعتراض . ومعنى استدراكه هذا أنه لا يرى غريباً أن يفهم تلك اللغة من ليس قرشياً من قبائل الحجاز ونجد لسيادة لغة قريش عليه . وشرع بالفعل يتلخص أسباب تلك السيادة فردها الى ثلاثة : الى « سلطان سياسي حقيقي » « يعترف بسلطان اقتصادي عظيم » « يعترف بسلطان ديني قوي مصدره الكعبة التي كان يحج إليها أهل الحجاز وغير أهل الحجاز من عرب الشمال واخلق بمن تجتمع له هذه السلطات أن يفرض لغته على من حوله من أهل البادية » ص ١١٢ . لقد فرضت قريش لغتها على من حولها من أهل البادية إذن « وكانت هذه الاسواق التي يشار إليها في كتب الأدب كما كان الحج وسيلة من وسائل السيادة للغة قريش » فهل لا يزال الاستاذ بعد هذا يرى قيمة لتجريحه الشعر الجاهلي العدناني بأنه مستقيم البحور والاوزان رغم اختلاف اللهجات ؟

إن الشيء المهم الذي يبرز واضحاً من كلامه هو أنه يرى أن قد كانت هناك « قبيل الاسلام » لغة مشتركة بين قريش وبين غيرها من قبائل الحجاز ونجد . وليس يهمنا الآن أن تكون تلك اللغة المشتركة لغة قريش في الأصل كما يرى ، أم لغة أدبية عامة ، كما يرى غيره ، نشأت عن امتزاج الفصحى من لغات القبائل بالاختلاط والمباريات الأدبية في الظروف المختلفة كالمواسم والاسواق والحج . وبقي أن يحدد معنى قوله « قبيل الاسلام » ليزول الخلاف في هذا الصدد بينه وبين « أنصار القديم » من مشاركة ومستشرقين ، وليرتفع كل اعتراض له على الشعر الجاهلي عن طريق اللهجات . ولو كان صاحب الكتاب لا يشتغل بالوسيلة عن الغاية لما اشتغل بمسألة سيادة

لغة قريش عن المسألة التي ساقته اليها وتوقفت عليها - مسألة ما اذا كان من الممكن عدم اختلاف الشعر باختلاف اللهجات قبل القرآن كما قد أمكن عدم اختلافه مع اختلاف اللهجات بعد القرآن - وإذن لما ترك هذا الموضوع قبل ان يبدى في هذه المسألة الاصلية رأياً واضحاً ، ولوجد لو حاول ابداء رأى أنه لا يستطيع ذلك حتى يحدد الفترة التي عبر عنها بقبيل الاسلام ليزى أهى أكبر أم أصغر من الفترة التي قيل فيها ما صح عند القدماء من الشعر الجاهلي المدناني ، أى الفترة التي تبدأ من أواخر القرن الخامس بعد الميلاد بعد أن غلبت قريش على مكة بنصف قرن تقريباً

. ولكن صاحب فصل « الشعر الجاهلي واللهجات » هو نفس صاحب فصل « الأدب الجاهلي واللغة » ، والعوامل التي جعلته بخطئ جوهر الموضوع هناك جعلته بخطئ جوهر الموضوع هنا ويمضي على وجهه : تارة يتساءل عن أصل لغة قريش ليعرب عن يأسه من الوصول يوماً ما الى جواب ، وتارة يبين كيف فرض الاسلام لغة قريش على العرب جواباً على اعتراض عليه لم يفهمه من « بعض أنصار القديم » ، وتارة يتخذ اتفاق القرآن والشعر الجاهلي مركباً الى الطعن في امانة القدماء ويراه أمراً لا ينبغي ان يحمل على الاطمئنان الا الذين رزقوا حظاً من السذاجة لم يتح له مثله ويستطرد الى حكاية ابن عباس ونافع بن الازرق ليتكلف انكارها وليست بنافعة ان بطلت ولا بنافعة خصومه كثيراً اذا صحت ، ثم لا يرى بأساً في سبيل انكارها ان يحرف بعض المروى من كلامها قليلا اذا ظن أن التحريف أقوى له ، فيقول على لسان نافع : ما رأيت أحفظ منك يا ابن عباس بدلاً من « ما رأيت أروى منك قط » . ويحجب على لسان ابن عباس : ما رأيت أحفظ من علي ، بدلاً

من « مارأيت أروى من عمر ولا أعلم من علي » كما يرويها المبرد ^(١) . وقد تكون « ولا أعلم من علي » من زيادات الشيعة كما يوسوس ، ولكن « مارأيت أروى من عمر » هو الجواب الذي يهيم في الحكاية ، ولم يحذفه الشيعة الذين ابتدعوا الحكاية في ظنه وإن حذفه هو الآن

ولسنا ندري ماذا يريب صاحب الكتاب من اتفاق ما بين الشعر الجاهلي والقرآن وقد أجهد نفسه في أن يثبت سيادة لغة قريش قبيل الاسلام على قبائل الذين قالوا الشعر الجاهلي ، وأقر في موضع آخر من الكتاب أن لغة القرآن هي لغة العرب في عصره « أي في العصر الجاهلي » . أي غرابة في أن يتفق الشعر والقرآن اذا كانت اللغة واحدة والعصر واحداً في نظر صاحب الكتاب ؟ لكن صاحب الكتاب يكتب بهواه لا بعقله ومن العبث ان يُحاكَم الى العقل من يفكر بهواه

أما وقد عجز صاحب الكتاب في هذا الموقف الثالث موقف « الشعر الجاهلي واللهجات » عن اثبات فرضه أو ترجيحه أو تبريره ، كما عجز عن ذلك كله في موقفيه السابقين موقف الأدب الجاهلي واللغة ، وموقف الحياة الجاهلية بين الشعر والقرآن ، فإنه لم يبق من تمام نقد بحثه هذا الا التنبيه الى الجانب الآخر الذي ازداد رسوخاً بهذا العجز : جانب صحة الشعر الجاهلي الذي صححه القدماء وأيدهم في تصحيحه المستشرقون . واتضح قوة موقف القدماء بعجز اضداده عنه أمر طبيعي كاتضح قوة جبهة ما اذا ارتد العدو منهزماً عنها بعد أن والى عليها الهجمات . وليس هناك شك في أن الواجب على صاحب الكتاب الآن أن يدع فرضه هذا جانباً ، وإن عز عليه ، إن كان يريد أن ينزل على سنة العلم في الحكم والاختيار بين موقف جديد مقترح وموقف

لعلم ، فان سنة العلم في هذا أن يظل مستمسكاً بموقفه القديم حتى يعجز موقفه
لقديم عن الدفاع ، وحتى يتضح له في غير شك فضل قوة الموقف الجديد على
قوة الموقف القديم الذي كان يستمسك به جمهور أهل العلم قبل ورود الرأي
الجديد . فالقاعدة التي هي ضمان الوثوق من الاصابة عند العلماء هي : القديم
على قدمه حتى يتبين ماهو أقرب منه الى الحق . ونظن أن قد تبين أن موقف
صاحب الكتاب فيما افترض أبعد كثيراً عن الحق من موقف القدماء ومن
موقف جمهور أهل اللغة من العلماء اليوم ، وان كنا لانطمع أن يلتقي هذا تسليماً
من صاحب الكتاب

العربية ولغة قريش

على اننا نحب قبل أن نختم هذا الفصل أن ننبه الى شذوذ اضطر اليه
صاحب الكتاب في فصله هذا الذي كنا بصدد نقده ولم نشر اليه في فصلنا
هذا الا من بعيد . ذلك هو موقفه ازاء لغة قريش وتغليبها اياها على لغات العرب
قبيل الاسلام وجعلها اللغة الفردة التي بقيت من بين تلك اللغات واستثنائه أن
يصل الى أصلها في يوم من الأيام . هذا الموقف نتيجة لازمة للشك الذي تعود
في كل مالا يحسه مما قد مضى عليه الزمان . فكل الذي يحسه أن النبي ﷺ من
قريش ، وأن القرآن خاطب قريشاً أول ما خاطب ، وأن اللغة العربية هي لغة
انقرآن . فاللغة العربية هي لغة قريش . ثم يقف ولا يسلم وراء هذا بشيء .
لانه لا يريد أن يسلم الا بأقل ما يمكن من الأمور . وهي خطة كانت تحسن
لو أنه يتكلم عن شيء كان يجهله هو ويجهله الناس حتى بدأ هو يبحث فيه .
لكنه يتكلم عن نقطة مفروغ منها استقر علماء اللغة فيها على رأي - من
لبن أولئك الذين تكلموا فيها عن مشاهدة الى هؤلاء الذين يأخذون فيها بالرأي

وبالبيئنة . فالرأي السائد بين علماء اللغة أن لغة قريش لهجة من لهجات لغة عامة هي في صميمها هذه التي بين أيدينا . وصاحب الكتاب يريد أن يجعل هذه اللهجة هي الأصل لغير ما سبب سوى أنه لا يريد أن يسلم للقدماء بشيء . هو مستعد لأن يسلم أن قد كان هناك لغات مختلفة بعدد القبائل ولكنه غير مستعد للتسليم بأن تلك اللغات كانت في صميمها متحدة ، وأن الاختلاف بينها كان في جزئيات لا تعدو أن تجعلها لهجات متعددة للغة واحدة . وهو مستعد للتسليم بأن قريشاً فرضت لغتها على غيرها من قبائل الحجاز ونجد قبيل الاسلام وإن لم يكن في التاريخ ما يدل عليه ، ولكنه غير مستعد للتسليم بأن اختلاط تلك القبائل في الظروف المختلفة في العصور الطويلة قرب بين لغاتها شيئاً فشيئاً حتى نشأ عنها بطول الزمن لغة واحدة في الأدب ذات لهجات متعددة في الكلام اتخذتها قريش من غير ما تشعر كما اتخذها غيرها ، لأن قريشاً لم تعد أن تكون قبيلة من القبائل مهما يكن من امتياز قبيلتها في بعض الأمور التي اكسبها إياها نزولها حول البيت . وكل ما كان من فرق بين قريش وغيرها في ذلك على ما يظهر هو غلبة اللغة الأدبية العامة على لهجة قريش لقرب منازل قريش من تلك الأسواق التي كانت فيما كانت مجال المباريات الأدبية في المواسم فكانت قريش تحضر تلك الأسواق بجملتها ويحضرها غيرها من القبائل بوفودها فتتأثر بتلك الأسواق لغة الأدب ، لغة الشعر على الأخص ، في القبائل وتتأثر بتلك الأسواق لغة الأدب ولغة الكلام في قريش

ومهما يكن من ذلك فإن التاريخ لم يرو أن العرب لم يكونوا يتفاهمون في المجامع ، أو أنهم كانوا يجدون مشقة في التفاهم عند الخطاب ، سواء ألتقوا أفراداً أم جماعات في الحروب أو المواسم أو عند ملك من الملوك . ولقد جاء الاسلام وعرض النبي ﷺ نفسه على القبائل في المواسم ، وجاهد العرب مجتاهدين

ومفترقين ، ووفدت عليه وفودهم من جميع أنحاء الجزيرة ، وكتب الكتب الى الجهات ، وأرسل من رجاله في القبائل على اختلافها من يفقههم في الدين ، ومن يجمع الزكاة ، فلم يرو التاريخ أن شيئاً من ذلك كشف عن اختلاف بين العرب في اللغة يصعب معه التفاهم عند الخطاب . حتى اليمن القريبة أسلمت على يد علي رضوان الله عليه من غير أن يلقي منهم أو يلقوا منه صعوبة في الحوار . ثم ارتد من قبائل العرب بعد النبي ﷺ أنها داراً وأقربها عهداً بالاسلام ، من لا يمكن أن يكون تأثير بالاسلام في لغته ، واختلطت عند القتال السرايا بالسرايا والجيوش بالجيوش وكان الانذار والاعذار الى المرتدين قبل كل قتال ، واختلطت بعد توبة المرتدين الأفراد بالأفراد والجماعات بالجماعات في كل ساح من ساحات الجهاد ، فلم يرو التاريخ أن اللغة قامت حائلاً دون التفاهم اللهم الا في حادثة واحدة أو في حادثتين استغلق فيهما المعنى بكلمة في جملة . الا يدل ذلك دلالة واضحة على أن لغة القبائل كانت في صميمها واحدة ؟ قد توجد الكلمة في بعض القبائل بمعنى غير معناها في الأخرى ، وقد ينطق بالكلمات على وجه مختلف قليلاً أو كثيراً بين القبائل ، ولكن اللغة في أصولها وفي جمهرة كلماتها واحدة عند الجميع

ويزداد هذا وضوحاً بما دونه العلماء من اللهجات ورواه التاريخ من الامثلة . فأما اللهجات فقد ذكر الاستاذ الشيخ علام سلامه طرفاً كبيراً منها في بعض مذكراته (١) ورد ما ذكر منها الى تسعة أصول تتفرع الى نحو ثلاثين فرعاً نسب منها نحو عشرين الى ثمانى عشرة قبيلة أو بطن من قبيلة وترك نحو عشرة غير منسوبة . فمن تلك الأصول التسعة ثمانية لا تحول دون الفهم . فانت لا تحول دون فهمك المراد أن يقال ما فلان قائماً كما يقول الحجاز أو ما فلان

(١) تاريخ اللغة والادب في العصر الجاهل لطلبة السنة الأولى من دار العلوم العليا

قائم كما يقول غير الحجاز ، ولا « إن هذان الرجلان » كما يقول بنو الحرث بن كعب أو « إن هذين الرجلين » كما يقول غيرهم من العرب ولا « يخرج » كما تقول بهراء أو يخرج كما تقول غير بهراء ولا « مشاء الله » كما يقول اعراب الشحر وعمان أو ماشاء الله كما يقول غير الشحر وعمان ولا « هما اللذان فعلا كذا » أو هما اللذان فعلا ولا هذا البقر أو هذه البقر ولا أنت الذي فعلت أو « أنت ذو فعلت » . ولكن بعض فروع الاصل التاسع - أصل الابدال - قد تتنكر بها بعض الكلمات وان كنا لانظن الجمل تتنكر بها خصوصاً على من نُبّه اليها . فأنت اذا قرأت « هَرَادَ » لم تفهمها ولكن لا يصعب عليك اذا سمعت « هراد أن يفعل كذا فلم يقدر » أن تفهم أن معناها أراد وأنت اذا رأيت « عَيَّ » و « عَالِكٌ » لم تفهمهما حتى اذا سمعت « كل عَيَّ هَالِكٌ » و « هذا ليلٌ عَالِكٌ » لم يبعد عليك أن تفهم منهما « كل حي هَالِكٌ » و « هذا ليل حَالِكٌ » وإن كان الفهم يصير أصعب اذا تكررت في الجملة الحاء وعلى كل حال فأكثر أنواع الابدال إبدال طبيعي بين الحروف المتقاربة الخارج كإبدال المعزة هاء أو عيناً أو بالعكس وإبدال الميم باء أو نوناً أو بالعكس مثل إنه وعينه^(١) وما اسمك وبا اسمك^(٢) وامتقع وانتقع . ولا يفوتنا أن ننبه هنا الى أن قليلاً جداً من هذا كله ما يخرج به الشعر من وزن الى وزن ، ولا أن ننبه الى أن هذا الباب قد دخلت منه كلمات كثيرة جداً في اللغة العربية الحية مما يوضح أثر الاختلاط في التوحيد بين لغات القبائل ، أو بالأحرى في التقريب بين لهجاتها

وأما الامثلة التاريخية التي تدل على أن ما يسمى لغات العرب إنما هي لهجات متقاربة للغة عامة واحدة فكثيرة جداً أهمها وأوثقها من غير شك ما ضبط ودون

(١) لهجة تميم وقيس (٢) في لهجة مازن

من قراءات القرآن . فإن كل آية تقرأ على قراءة منها مثل تاريخي لاشك فيه .
وقد ذكر المبرد فيما ذكر أنه قد قريء ^(١) « ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله »
بمعنى رأفة ، وأنه قد قريء ^(٢) « أفتَمَرُونَهُ على ما يرى » بمعنى أفتدفعونه
عما يرى بدلاً من « أفتَمَرُونَهُ على ما يرى » ، وأن في مصحف ابن مسعود ^(٣)
(ودُّوا لو تدهن فيُدِّهِنُوا) والقراءة « فيدِّهِنُون » على العطف . ومصحف
ابن مسعود أحد المصاحف التي يقول الطبري أنها محيت محواً ولكن نقل المبرد عنه
يدل على أن المحو كان من أيدي دهماء الناس لا من أيدي العلماء ، وعلى أي حال
فلا مثله التي ذكرها الطبري نفسه هي من نوع اختلاف اللهجات مثل قراءة زيد
ابن ثابت « إن آية ملكه أن يأتكم الثابوت » وقراءة ابن بن سعيد وعثمان « أن
آية ملكه أن يأتكم الثابوت »

وهناك أمثلة أخرى تختلف فيها الكلمات الدالة على المعنى الواحد كالذي
يروى من أن أبا هريرة رضي الله عنه لم يفهم قول النبي ﷺ حين قال له فالواني
السكين حتى إذا فهم قال : آلمدية تريد ؟ فلما قيل له نعم قال أو تسمى عنسكم
سكيناً ؟ وقد صارت كلتا الكلمتين بعد من ارث العربية الحية . وقد قرأ عبد الله
ابن مسعود (ما ينظرون إلا زُفية) ^(٤) والقراءة (إلا صبيحة) والمعنى واحد .
ومثل هذا الاختلاف موجود بين جميع اللهجات في جميع اللغات ولكنه قليل
في العادة بين اللهجة واللهجة ، وأبو هريرة لا بد أن يكون عاشر النبي طويلاً
قبل تلك الحادثة من غير أن يجد داعياً إلى مثل ذلك الاستغراب

وعلى أي حال فلا أسباب التي كانت تعمل للتقريب بين لهجات العرب
قبل الإسلام كانت أسباباً عامة كالتي كانت تعمل بعده ، وكانت موجودة

(١) كامل أول ص ٣٢٤ (٢) كامل أول ص ٢٥١ (٣) كامل ثان

(٤) تفسير الطبري والسكامل للمبرد

عاملة قبل ان تنزل قريش مكة في القرن الخامس الميلادي وقبل ان يصير لقريش سلطة من تلك السلطات التي زعم صاحب الكتاب انها فرضت لغة قريش على القبائل

والمستشرقون يرون هذا الرأي مع القداماء ويؤيدونه بالتاريخ ويجعلون للشعر نصيبا موفورا من ذلك التقريب . ولعل من الخير أن ننقل لك من الفصل الذي كتبه الدكتور شورتز وليونارد كنج في « عصر البطولة قبيل الاسلام » ^(١) قولها :

« وقبل أن تؤسس مكة بزمان طويل كان من عادة الحاج أن يجتمعوا في بعض الأماكن في الأشهر الحرم يقيمون أسواقا يتبادلون فيها السلع كما يتبادلون منتجات القرايح . وكان أشهر تلك الأسواق عكاظ ، كان يجتمع فيها من قبائل بلاد العرب شجعانهم وفصحائهم يتنافسون في الأشعار ينشدونها مدحا لعشائهم واشادة بأعمال رجالهم أو اجتهدا في الفوز بالجائزة التي كانت تعطى لأحسنهم غزلا ونسيبا . وكان مشايخ القبائل يرأسهم من ينصبونه « أمير الشعراء » يحكمون في تلك المسابقة التي كانت تقام في أشهر السلم والتي كان يُتشفو إلى نتيجتها في جميع أنحاء بلاد العرب »

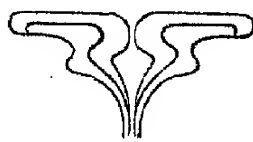
وقد تناول تاريخ المؤرخ العالمي بالتبيين نواحي أخرى من نواحي الحياة في تلك الأسواق في فصل « صبح تاريخ العرب » قال :

« ... وفي أيام ما قبل الاسلام على بعد يوم فقط من مكة كان يقام السوق والمجتمع السنوي العظيم سوق عكاظ نسبة إلى السهل الذي كان يقام فيه ذلك الاجتماع القومي . كان يأتيه الناس من جميع الطبقات من جميع أنحاء شبه

(١) تاريخ دارمورث العالمي ص ١٨٩٢ وما بعدها

جزيرة العرب ويستمر طول شهر ذى القعدة الذي كان يسبق شهر الحج في الجاهلية كما يسبقه في الاسلام . فيه كانت المسابقات بين الخيل والالعاب وتناشد الاشعار وجميع أنواع الملاهي تروح على الناس من عناء ما كان يبرم من أعمال تجارية هامة في سوق عام يكاد في شموله واتساعه يرتقي الى أن يكون معرضاً قومياً . وفيه أيضاً كان الرؤساء من عرب الشمال ينظرون بينهم في أمهات الأمور من مسائل السلم والحرب والخلف والتعاهد والنار والتقاضى . فكان اولاد نزار ، كما كانت العرب المستعربة تحب ان تدعى ، يجتمعون في نوع من منتدى عام لا يقل عراقة في القدم عن منتدى طيبة وان كان أثره مادام قائماً أكبر في بلاد العرب كلها مما يمكن أن يكون قد أتيح لمنتدى طيبة في قديم اليونان . وكان لرؤساء قريش المقام الأول في ذلك المجتمع لقربه من ديارهم ، ولما كان لهم من ثروة وشجاعة وحسن خطاب .

فأنت ترى أن اختلاف العرب الى أسواقها ومواسمها واستبقائها الى التنافس في الشعر أقدم كثيراً من العهد الذي ظهرت فيه قريش . والعرب كغيرهم لا بد لهم اذا اجتمعوا أن يتفاهموا واذن فلا بد من أن لهجات العرب لم تكن في ذلك الوقت بحيث يصعب فهم احداها على من ليس من أهلها فهي انما كانت صوراً متقاربة لشيء واحد تتفق فيها بينها في الاساسيات كما تتفق ثمار الشجرة الواحدة أو أشجار الفاكهة الواحدة . والشجرة القرشية كانت أقرب الى النضوج من غيرها ولكنها لم تعد أن تكون شجرة من شجرات اللغة العربية ولهجة من لهجاتها



نقد بقية الكتاب :

نظرة اجمالية

لا ندرى ان كان من المهم بعد الذي تبين من فساد فرض صاحب الكتاب ان نتناول بالنقد تلك الفصول الكثيرة التى بنيت عليه . والناظر فى تلك الفصول يرى خلافاً كثيراً ، بعضه خارجي راجع الى ارتباطها بذلك الفرض المنهار ، وبعضه داخلي ناشئ عن عيوب ذاتية كالتى بدت فى الكتابين الأولين

فالكتاب الثالث فى « أسباب انتحال الشعر » فيه تحريف كثير لوقائع التاريخ يبالغ أحياناً مبلغ الافتراء والافتعال . وهو تحريف مقصود فيما يظهر دعا اليه اضطرار المؤلف الى التوسع فى الأسباب توسعاً يناسب سعة الفرض المراد تعليله . فلما لم يجد المؤلف فى وقائع التاريخ ما يتسع لذلك التعليل حرف التاريخ الى ما يلائم ذلك الفرض ، وجعل تاريخاً ما ليس بتاريخ

والكتاب الرابع فى « الشعر والشعراء » عبارة - فى صميمه - عن عرض أشعار طائفة من الجاهليين على ذوق المؤلف لآعلى أذواق أصحابها أو خصائصهم . فلما لم يوافقها منها رفضه . ومعنى هذا عند التحليل أن صاحب الكتاب رفض أشعار تلك الطائفة لا لأنه اضطر ولكن لأنه أراد

والكتاب الخامس عنوانه « شعر مضر » ، وإذا قرأته وجدته قد نسج فى شعر المضربين على المنوال الذى نسج به فى شعر غير المضربين ، ووجدت أكثره بعد ذلك عبارة عن تمهيد لا يراد مقياس لصحة الشعر ابتكره الاستاذ

وسماه مقياسا مركبا وطبقه على شعراء خمسة : أولهم أوس بن حجر وآخرهم النابغة . وقد خرج من ذلك التطبيق على ان أوسا استاذ للباقيين في الشعر على الراجح وفاقا لبعض أخبار ذكرها الأقدمون ، ويخرج النقد من ذلك المقياس وتطبيقه على ان الشعراء أجمعين المتقدم منهم والمتأخر ينبغي أن يكونوا تلاميذ أوس : اذ قليل فيهم من لم يقل شعرا فيه من التصوير المادي مثل ما في شعر النابغة أو زهير أو الحطيئة أو كعب بن زهير

فاذا ما تخطيت الكتاب الخامس لم تجد إلا كتابين صغيرين في الحجم قليلين في المادة أولها عنوانه « الشعر » ذو ثلاثة فصول خيرها أوسطها ، وصاحب الكتاب أكثر اعتدالا فيه منه في سائر الكتاب . وثانيهما عنوانه « النثر الجاهلي » وهو أصغر الكتب جميعها حجما ومادة ولكنه أكبر الكتب كلها عائدة على صاحب الكتاب ، اذ هو الذي أحل لصاحب الكتاب ان يغير من اسم كتابه بعد مصادره توصلا الى إخراجه وان بقيت شخصية الكتاب واحدة في الحالين . فذلك الكتاب كما يقولون سبب وجود الكتاب بعد انعدامه . هو Raison d'être الكتاب كما يقول الافرنج . فاذا ما جئته وجدته نحو خمس ورقات ينكر فيها صاحبها النثر الجاهلي للأسباب التي أنكر من أجلها الشعر الجاهلي !

هذا هو منحنى الكتب الخمسة الباقية التي نرى من التضييع ان تناولها بالنقد المفصل ، والتي نتردد الآن في تناولها بالنقد المجمل لشكنا في إمكان ذلك من غير ان نكرر لصاحب الكتاب من عيوب النظر والاستدلال ما قد تجلى في الكتابين الأولين . ولكن لعل تمام النقد يقضي بهذا . لعله يقضي باستعراض بقية الكتاب في سرعة واختصار وإن تعرضنا بذلك لشيء من التكرار

١ - أبواب (انتحال) الشعر

وقد كنا نظن الانتحال معناه ادعاء الشخص لنفسه ما ليس له من الشعر أو القول حتى جاء صاحب الأدب الجاهلي فاستعمل الكلمة بمعنى وضع الشعر ونسبته إلى من لم يقله وكنا نظن أن نسبة الشعر إلى من لم يقله ناشئة أكثرها عن الجهل ، فهي نوع من أنواع الخطأ والتخليط لآمن أنواع الكذب ، حتى جاء صاحب الكتاب فلم يجعل لمثل هذا النوع من الخطأ موضعاً وجعله كله من الكذب العمد . وكنا نظن الوضع والانتحال ظاهرة فردية يأتيها من الشعراء بعض من قل حظهم من الصدق حتى جاء صاحب الكتاب فجعلها ظاهرة عامة تنشأ عن أسباب عامة وتقع فيها أمة بل أمم بأسرها

ومهما يكن من ذلك فقد كتب صاحب الكتاب فصولاً في أسباب « الانتحال » وقدم بين يديها فصلاً في أن « ليس الانتحال مقصوراً على العرب » ذهب به الوهم فيه إلى أن « أنصار القديم » يجزعون جزعاً شديداً من تلك الظاهرة الأدبية ظاهرة « الانتحال » . وكأنه أراد أن يحبك عليهم أطراف الجزع فاستنبط لهم تلك الظاهرة من طريق لا يستطيعون منه فراراً ، طريق المقارنة بين العرب وبين اليونان والرومان . فالعرب واليونان والرومان أمم تكاد عنده تكون سواء في كل شيء لأنها سواء في القدم . وإذا كانوا سواء في كل شيء فهم سواء في « الانتحال » وقد نُحِل على اليونان والرومان فلا بد أن يكون قد نُحِل على العرب وقد كشف عما نُحِل على اليونان والرومان الديكارتيون ، فالديكارتيون هم الذين سيكشفون عما نُحِل على العرب . وها الأستاذ قد بدأ فده يذبح عن ذلك المحمول الغطاء

ولو كان في القدماء أو أنصارهم من ينكر أن قد كان هناك نحلة وانتحال
 لكان مثل هذا الكلام رغم تفككه مفهوما من الأستاذ . لكن القدماء
 أنفسهم سبقوه بثلاثة عشر قرنا إلى استكشاف النحلة والانتحال في الأدب
 الجاهلي وغير الجاهلي . وهو فيما حاول تبليانه من أسباب ذلك لم يزد على أن
 اتخذ ما قال ابن سلام وما رواه صاحب الأغاني جرثومة تكاثرت تحت قله
 حتى غطت تلك الصفحات الكثيرة من كتابه . وكل الفرق بينهم وبينه أنهم
 اعتدلو أو تطرفوا ، واقتصدوا وأسرفوا ، ووقفوا في القول بالحل على الجاهليين
 عند حد الدليل ولم يقف عند حد . فلم يجعلوا الشعر الجاهلي كله محمولا وهو
 يريد أن يجعله محمولا كله ، فإن أنكر أحد عليه ذلك الشطط عد ذلك إنكارا
 للوضع والانتحال جملة ، وطفق يثبت الوضع والانتحال بما لا يثبت منهما
 شيئا . طفق يستشهد على ما كان من العرب بما كان من اليونان والرومان لأن
 الجامعة التي جمعهم في القدم تجمعهم بزعمه في الوضع والانتحال أيضا ، سنة (١)

من الله جرت على اليونان وغير اليونان فلماذا تتخلف في العرب ؟
 والحق أنا لا ندرى لماذا تتخلف أو لماذا لا تتخلف ، لأننا لا ندرى أنها
 سنة من السنن ، في الامم القديمة أو في الامم الحديثة . وكل الذي ندرى أنها
 ان كانت سنة فإنها لم تتخلف في العرب اذ يكفي في تحقيقها ما شهد به قدماء العرب
 أنفسهم من الوضع على الجاهليين . وإذن فليس هناك ما يستسيل فصاحة الأستاذ
 حمية لسنن الله أن يقول أحد بتخلفها . اللهم الا أن تكون تلك السنة أو ذلك
 القانون الذي استكشفه الأستاذ كسما لا كيفيا ، يستطيع الأستاذ به أن يقدر
 كمية الوضع والانتحال في عصر من العصور القديمة لا أن يثبت مجرد
 وقوعهما ، وأن يكون الأستاذ قد قدر به الوضع في العرب فوجده مثله في

اليونان ، وأن يكون قدره في اليونان فوجده يشمل كل شعرهم القديم أو يكاد .
اذن يكون أنصار قديم العربية في مصر وأنصار قديم العربية واليونانية في
أوروبا سواء في جهل هذا القانون أو التكذيب به ، وهم في ذلك معذورون
لأنه يخالف الواقع مما يعرفون

هوميروس

لقد ذكر الأستاذ هوميروس مرارا في كتابه ، ولكن عبثا تستوضح
من كلامه موقف النقد الحديث تلقاء هوميروس . وإذا كان هناك فيما حدثك
به شيء أوضح من غيره فهو أنه لم يصح لهوميروس ، ولكثير غيره ،
شيء عند النقد الحديث ، وهو موقف قد وقفه النقد حقيقة من هوميروس يوما
ما ، ولكن ذلك اليوم قد مر عليه الآن أكثر من مائة عام جاء فيها بعد وُلّف
الألماني قائد ذلك المذهب رجال مثل انفرد مولر وفلنكر ورتزش درسوا
المسألة الهومرية درسا مستقصى وأسرفوا في العناية بها حتى كان منهم من درسها
وكتب فيها من الناحية اللغوية وغير اللغوية أكثر من ثلاثين عاما وكانت
نتيجة تلك الدراسة المستقصاة أن تلاشى التطرف الؤلّفى ونبت لهوميروس
شيء كثير صحيح (١)

ومن العجيب أن التطرف في الاعتقاد بصحة الالياذة قد أدى شليمن
بالفعل إلى استكشاف طروادة وغير طروادة في البقاع التي وصفها هوميروس ،
وأسس على يديه مدرسة تنقيب عما قبل التاريخ كشفت عن مدنية ميّقنيّة
Mycenean كانت في عصر هوميروس أو كان عصر هوميروس في آخرها ،
وكشفت عن مدنيات آخر أقدم كثيرا من عصر هوميروس كان مركزها

(١) انظر مقدمة الالياذة للعلامة سلجان البستاني مطبعة الهلال سنة ١٩٠٤ . وانظر المسألة الهومرية
The Homeric Question من مقال Homer في دائرة المعارف البريطانية

كرت ممها السير هنرى ايقانس بالمدنيات المينوية نسبة الى مينوس الملك
 نى ذكره هوميروس حين قال فى الأوديسة « وفي كريت توجد كنسوس
 دينة عظيمة حكم فيها مينوس تسعة فصول كان فيها الصديق الحميم لزفس
 ندير » (١) . ولم يكن التاريخ يعلم قبل القرن العشرين ان مينوس الملك
 الخرافى كان ملكا تاريخيا عاش فى كريت حقا ، وفى كنسوس من مدن كريت
 فى قصره الابيض بكنسوس ، وان كانت الخرافة تقول عن قصره انه كان
 ن رخام وأثبت التنقيب انه كان من حجر ، كما أثبت أن المتاهة [Labyrinth]
 نى تحدثت عنها خرافة تسيوس حقيقة (٢) لخرافة . وبالجملة فان الأمر فى
 قصص الهوميروى أبعد كثيرا مما يريد صاحب الادب الجاهلى أن يفهم الناس فقد
 كان الناس ، كما يقول جورج جلاسجو (٣) ، يطمئنون الى أنه خرافة حتى أواسط
 قرن التاسع عشر حين يؤس المؤرخ جروت ومن معه أن يصلوا من تحليل
 لك الخرافات الى وقائع يمكن الاعتماد عليها . وهى وجهة « كان مقدرها عليها
 ن تنقلب بطريقة بسيطة رأسا على عقب » (٣) يشير الى حكاية سليمان وكيف
 حمله اعتقاده وهو طفل فى صحة الالبابا على الاقتصاد ليستطيع التنقيب عن
 لروادة ، ذلك التنقيب الذى كشف عن المدنية الميقنية والذى وضع به أساس
 لبحوث الحديثة عما قبل التاريخ

فأنت ترى أن الأمر قد تعدى ثبوت الالبابا والابايسة لهوميروس الى
 بوث معالم القصصين ذاتهما ، وانه بينما النقد الأدبى الحديث قد صحح
 لهوميروس كثيرا من شعره القصصى اذا بالتنقيب الاثرى الحديث يثبت كثيرا

(١) انظر مقال جورج جلاسجو عن الاستكشافات فى كريت فى مجلة الاستكشاف Discovery

ونيه سنة ١٩٢٠

(٢) انظر المقال الثانى لجورج جلاسجو فى مجلة الاستكشاف اغسطس سنة ١٩٢٠

(٣) جورج جلاسجو مجلة Discovery يونيه سنة ١٩٢٠

من مع ذلك القصص ، أو قل يهتدى بذلك القصص الى كثير من حقائق ما قبل التاريخ . واذا عرفت ان عصر هوميروس نفسه لم يكن يعرفه التاريخ اليوناني القديم لأنه انقضى وانطمس قبل أن يطلع فجر ذلك التاريخ ، وأن هيرودوت وتوسيديد كانا يريان القصص الهومييري خرافة لا تاريخ فيها حتى استطاع التنقيب الأثري بعدهما بنحو ثلاثة وعشرين قرناً أن يثبت أن لذلك القصص أساساً من الواقع - اذا عرفت ذلك عرفت أولاً سوء المصاحبة صاحب الكتاب بموقف النقد الحديث ازاء هوميروس وعصره وقصصه ، وعرفت ثانياً أن الشك في المصور التاريخية وفي أشخاصها وحوادثها اعتباراً لا يليق ولا يجوز في وقت ترى فيه ما اطمأن الناس أكثر من ٢٥٠٠ عام الى أنه قصص خرافي قد أثبت البحث والتنقيب أنه مزوج بكثير من التاريخ . ثم عرفت أن جاهلية العرب القريضة التي شهدوها أناس شهدوا الاسلام من الظلم والسخف مقارنتها بجاهلية اليونان المنقطع ما بينها وبين فجر تاريخ اليونان فمن الظلم والسخف قياس عصر مهمل وامريء القيس الذي كان قبل الاسلام بقرن على الاكثر بعصر هوميروس الذي كان قبل زمن الاسلام بأربعة عشر قرناً على الأقل . ذلك ظلم وسخف ولولم يثبت من هوميروس حرف ا ذلك ظلم وسخف ولو كان قانون القدم « والاتصال » الذي جاء به صاحب الكتاب حساباً من الحسابات لاختيالا من الخيالات !

تخريف التاريخ

فلندع الآن الاستاذ وقوانينه ولننظر في الفصول التي كتبها عن أثر كل من السياسة والدين والقصص والرواية والشعبوية في نحلة الشعر . لقد أفرد لكل من هذه العوامل فصلاً ، واجتهد في كل فصل أن يصور للقارئ تلك

لعوامل تدفع الناس دفعا الى تزوير الشعر على الجاهليين وغير الجاهليين تزويراً لا يبقى معه من ذلك الشعر التاريخي شيء . وقد وجد نفسه مضطراً في ذلك الى أن يصور الحياة العربية بعد الاسلام تصويراً آخر غير الذي يعرفه التاريخ كأنما أراد ان يستكشف حياة اسلامية جديدة كما استكشف حياة جاهلية جديدة ! ولكن مع تحسين هذه وتسوي تلك . أو كأنما أراد أن يرينا بالفعل كيف يمكن أن ينتهى هو وشيعته « الى تغيير التاريخ أو ما اتفق الناس على أنه تاريخ » (١)

وأول ما ترى من ذلك التغيير والتبديل تفرقة في الاسلام بين الدين والسياسة واخراجه من الدين كل ما لم يكن من الرسول دعوة باللسان ، أو كل ما كان من الرسول جهادا في سبيل الله بالسلاح ، ولو كان مقابلة للقوة بالقوة في غير اعتداء ، وفلا للحديد بالحديد في غير طغيان ، دفاعا عن الحق وذيادا عن الممتنعين . فهو يرى أن دعوة النبي كانت دينية ما كان في مكة ، أي ما صبر صلوات الله عليه وصبر المسلمون على أذى المشركين من أهل مكة وتعذيبهم الضعفاء من المسلمين بالحجارة المحمات والرمضاء والدخان . حتى اذا لم يزدد المكبون وأشياهم بصبر المسلمين على الأذى سنين إلا استهتروا واستكبارا وعنادا وافسادا ، ولم يبق بين المسلمين وبين الذلة أو الردة إلا الهجرة الى حيث لا يملكون كثيرا ولا قليلا من مأوى أو زاد ، ولم يبق بعد الهجرة بينهم وبين من أخرجوهم من ديارهم الا السكيد وإلا السلاح - حتى اذا لم يبق غير هذا عد صاحب الكتاب التجاءهم الى السلاح بعد ان أُلجئوا اليه سياسة لا ديناً ، وعد انصراف النبي وأصحابه عن السلم الى الحرب انصرافا من الرسول صلوات الله عليه ومن المسلمين عن الدين الخالص الى الدين غير

الخلاص ! كأن المسلمين حين صبروا في مكة لم يصبروا طوعا لا أمر الله وحين قاتلوا في المدينة لم يقاتلوا بأمر الله ! أو كأن الذي أنزل « فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل ولا تستعجل لهم » ^(١) ليس هو الذي أنزل « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله » ^(٢) ! وإلا فما معنى انكار صاحب الكتاب أن يكون من الدين ما يعلم الناس أجمعون أنه في الاسلام من الدين ؟ وما معنى قوله ^(٣) « إن الجهاد بين النبي وقريش قد كان دينيا **فأهنا** ما أقام النبي في مكة ، فلما انتقل الى المدينة أصبح هذا الجهاد دينيا وسياسيا واقتصاديا » ؟ وقوله « نستطيع ان نسجل مطمئنين ان هذه الهجرة قد وضعت مسألة الخلاف بين النبي وقريش وضعا جديدا ، مهلت **الخلاف سياسيا** يعتمد في حله على القوة والسيف **بمعنى** من قبل **دينيا** يعتمد على الجدل أو النضال بالحجة ليس غير » ؟

وهل كان النبي وحزبه يُسرّون الطمع في الملك والتغلب والقهر ما كان وكانوا ضعفاء في مكة كما يُشعر به قول هذا المؤرخ الجديد « ولم يكن يطمع في ملك ولا تغلب ولا قهر أو لم يكن ذلك في دعوته » فلما قوى في المدينة أظهر ما كان يُسرّ « وأصبح موضوع النزاع بين قريش والمسلمين ليس مقصورا على ان الاسلام حق أو غير حق بل هو يتناول مع ذلك الامة العربية أو الحجازية على أقل تقدير لمن تدعن والطرق التجارية لمن تخضع » ؟ وهل كان النبي صلوات الله عليه واصحابه ينهمون على هذا النحو سيرة النبي ودعوته حتى يستبيح صاحب الكتاب ان يردف قوله المتقدم بقوله « وعلى هذا النحو **ومعه** نستطيع ان نفهم سيرة النبي منذ هاجر الى المدينة ، لا مع

قريش وحدها بل مع غيرها من العرب ، بل مع اليهود ايضا ؟
وعلى هذا النحو من التحريف جرى صاحب الكتاب فيما صور من
الحياة الاسلامية في صدر الاسلام وفيما نقل من وقائع ذلك التاريخ . فزعم
أولا أن الهجرة أوجدت بين قريش والانصار عداوة جاهلية عجز الاسلام
عن ان يذهب بها بعد ان اصطبغت بالدم في صدور قريش بعد بدر وفي صدور
الانصار بعد أحد . مع ان العداوة بقطع النظر عن اختلاف بواعثها عند
الفريقين كانت في صميمها بين قريش وقريش قبل بدر وقبل أحد . فقريش
هي التي قتلت قريشا في بدر ، وقريش هي التي نارت من قريش في أحد . فان
أكثر من قتل ببدر من رؤساء قريش مكة قتلهم قرشيون : شيمه بن ربيعة
قتله حمزة ، وعتبة بن ربيعة قتله حمزة وعلي بعد ان كان هو قد أصمى عبيدة
ابن الحارث بن عبد المطلب ، والوليد بن عتبة قتله علي ، والاسود بن عبد
الاسد المخزومي قتله حمزة في الحوض ، وحنظلة بن أبي سفيان قتله علي .
فقريش المسلمة هي التي قتلت في بدر قريشا المشركة - نريد رؤساءها . وليس
أدل على ان العداوة قبل بدر إنما كانت بين قريش وقريش ، لا بين قريش
والانصار ، من إباء عتبة وأخيه شيمه وابنه الوليد ان يبارزوا من برز اليهم
من الانصار في بدء الموقعة . قالوا « ا كفاء كرام ومالنا بكم من حاجة . ليخرج
الينا ا كفاؤنا من قومنا . فقال النبي ﷺ قم يا حمزة قم يا عبيدة بن الحرث قم
يا علي » (١) . وليس أدل على ان العداوة إنما ظلت بعد بدر بين قريش
وقريش ، لا بين قريش والانصار ، من ارسال أبي سفيان الى الانصار في
بدء موقعة أحد أن خلوا بيننا وبين ابن عمنا فلا حاجة لنا الى قتالكم . فقريش
الموتودة في بدر لم تكن تريد في أحد إلا أن تتأثر من قريش الوائرة . وقد

مكناها انخداع الرماة عن وصية النبي صلوات الله عليه من نيل ما تريد فخرج النبي جراحه ومثل بحمزة ذلك التمثيل الذي صار سبة على زوج أبي سفيان . وقد قتلت الانصار في الموقعتين طبعاً وقتلت ، ولكن الانصار لم تكن مقصودة بعداوة قريش مكة إلا عرضاً ، وكان ما بين قريش المشركة وقريش المسلمة أكبر بكثير مما بين قريش المشركة والانصار . ومع ذلك فقد تجاهل صاحب الكتاب قريشا المسلمة ، قريش المدينة ، وجعل الامر كله بين قريش مكة والانصار في حياة النبي وبعد النبي ، وجعل فتح النبي مكة انتقالاً للسلطان السياسي الذي يزعمه من قريش الى الانصار ! مع أن الانصار إن أخذنا بظاهر الامر لم يكن لهم سلطان في حياة الرسول ولا بعده . ففي حياة الرسول كان الامر للرسول وهو من قريش . وبعد حياة الرسول كان الامر للخليفة وهو من قريش . فلم يكن هناك اذن ما يصانع أبو سفيان أو غيره من أجله انتظاراً لان يعود السلطان الى قريش كما يوسوس صاحب الكتاب ، إذ السلطان كان دائماً في قريش قبل الفتح وبعده . كان قبل الفتح منقسماً بين قريش مكة وقريش المدينة . وصار كله بعد الفتح لقريش المدينة أو بالأحرى لقريش مطلقاً لان قريشا دخلت كلها بعد الفتح في الاسلام . هذا اذا نظرنا الى الامر بعين الجاهلية التي ينظر بها صاحب الكتاب وأخذنا بعرض الامور دون جوهرها كما يأخذ . أما اذا أخذنا في الامر بجوهره وبالواقع فان الاسلام يجب ما قبله ، والبيئة الاسلامية لم تكن تعرف عصبية الجاهلية ، ولم تكن تعرف جامعة ولا أخوة غير جامعة الاسلام واخوته . كانت كذلك في مكة قبل الهجرة ، وكانت كذلك في المدينة بعد الهجرة ، وكانت كذلك في جميع بقاع الاسلام زمناً طويلاً بعد وفاة الرسول . ولولا ذلك ما ظهرت وما غلبت على ما حولها من البيئات . ولم يكن ليتفق مع الاسلام غير ذلك : ففي مكة قبل الهجرة لم يكن

رجل ليستطيع الدخول في الاسلام من غير ان يخرج على العشيرة ويجعل
بصبية الجاهلية تحت قدمه . وكان المسلم يختار دينه على أهله اذا أبى أهله إلا
ان يترك دينه أو يتركوه . وغابت جامعة الاسلام عصبية الجاهلية ونعرتها ،
سكان العبد اذا أسلم يصير قرين السيد القرشي المسلم ، لا يراه القرشي إلا أخا
مد ان كان قبل الاسلام لا يراه إلا عبدا . وما هي الهجرة الا بيع الاهل
البلد والمال واختيار الدين على ذلك كله حين لم يكن من الخيرة بد ؟ وما هي
لنصرة الا تغليب الاسلام على كل ما سواه وبذل البلد والمال لمن لا مأوى ولا
مال لهم من المهاجرين ؟ ثم ما هي اذا لم تكن بذل النفس دونهم لغير ما جامعة
سوى جامعة الدين ، ولو اقتضى ذلك مقاطعة الاذنين من الاهل والصحاب
ومحاربة الابعدين ممن لم يكن بين الانصار وبينهم قبل الاسلام خلاف ؟ أليس
صاحب الكتاب يرى القرآن حجة على ما حدث في عهده ؟ اذن فليقرأ - إن لم
يكن قرأ - « والذين تبوءوا الدار والايمان من قبلهم يحبون من هاجر اليهم
ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم
خصاصة » . « لا تجدد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من خاد الله
ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم » . وصدق الله
ويندكر صاحب الكتاب « مقدار حظ العرب من المصيبة وحرصهم على
النار للسماء المسفوكة وجدهم في الدفاع عن الاعراض المنتهكة » في سبيل
الاستدلال على بلوغ « الضغينة بين هذين الحيين من أهل الحجاز أقصى
ما كانت تستطيع ان تبلغ » فهل كان هناك بين قریش والانصار أكثر مما
كان بين الاوس والخزرج قبل الاسلام ؟ وهل كان بين شعراء حيين أكثر
مما كان بين شعراء الاوس يقودهم قيس بن الخطيم وشعراء الخزرج يقودهم
حسان ؟ فقد سل الاسلام ما كان بين الأوس والخزرج ، وأبدلهم بالعداوة محبة

دائمة باعتراف صاحب الكتاب نفسه لانه لم يذكر قط ان الضغينة عادت بعد وفاة النبي فزال الرماد عنها وتأججت نارها بين الانصار . فلم يستأصل الاسلام العداوة من بين الاوس والخزرج ولا يستأصلها من بين قريش والانصار؟ ولماذا - اذا كان الامر في الاسلام بين قريش مكة والانصار كما يقول صاحب الكتاب - لماذا قسم النبي صلوات الله عليه غنائم حنين على قريش مكة واعراب البادية ولم يعط الانصار شيئاً ، من غير ان يخشى ان يفسد الامر بين قريش والانصار أو بين الانصار وبينه وهو ما كان يحصل لو أن امر العصبية في صدر الاسلام الاول كان على ما وسوس صاحب الكتاب وصور؟ ثم لماذا لم يزد الانصار بعد ان حرموا من تلك الغنائم الكثيرة على ان تحدثوا فيما بينهم لقد لقي النبي أهله ، فما هي الا ان جمعهم حين بلغه ذلك عنهم وخطبهم تلك الخطبة التاريخية التي ليس لها في تاريخ الانسانية مثيل ، والتي هي في الحقيقة وستظل أبداً بادراكك شرف الانصار ، حتى بكوا وقالوا رضينا برسول الله قسماً ؟ أو أثر عصبية هذا ؟ أو فعل من يتخوف وجود عصبية أو فعل من يعيش لحطام دنيا ؟ واذا كان هذا سلوك جميع الانصار ازاء قريش المغلوبة عام الغلبة عام الفتح ، وقريش أقرب ما تكون عهداً بشركها ، والانصار أقرب ما يكونون عهداً بعبادة قريش ، فماذا غير الهوى يجعل صاحب الكتاب يشير بضعف بين قريش والانصار بعد ان زالت تلك الضغينة بدخول قريش في الاسلام ، وبعد ان مكث النبي صلوات الله عليه في المسلمين ثلاث سنين بعد الفتح وبعد ان بايع الانصار مختارين خلفاء من قريش ليس منهم غير واحد من بيت الرسول ، وبعد ان عاش الناس بعد الرسول صلوات الله عليه اكثر من عشرين عاماً على حكم الاسلام واخوته وصفائه ؟

لكن صاحب الكتاب يزعم ان الشعر الجاهلي موضوع ويريد ان يفسر

ذلك عن طريق السياسة حين لم تكن سياسة بالمعنى الذي يعرفه في القرن العشرين
 فإذا يعمل الا أن يخلقها خلقاً وإن اقتضى ذلك أن يفرق في الاسلام بين السياسة
 والدين ، ويجعل سلطان السياسة التي اختلقها فوق سلطان الدين وعصبيتها فوق
 جامعة الدين بعد أن محا الاسلام عصبية الجاهلية وحيتها ، وبرى من نجواها
 ودعواها ومن المتناجين بها والداعين اليها ، فكانت الحياة الاسلامية الاولى
 مثلاً واحداً عظيماً لذلك الاخاء الذي احكم الاسلام أوامره ، لا تفريق فيه بين
 عربي وعجمي ولا بين اسود وابيض مما لا تزال الانسانية بعده في حسرة
 عليه وفي عجز عن بلوغ شأوه ؟ وماذا يعمل صاحب الكتاب في تبديل تشويه
 تلك الحياة وتصويرها كما يريد الا ان يفترى الكذب على الله ورسوله وعلى
 المؤمنين فيخفى ما يخفى ويحرف ما يحرف ويزعم في مراوغة ان النبي لم يستطع
 أن يمحو الضغائن من بين الناس ولا « أن يوجه نفوس العرب وجهة أخرى »
 كأنه لا يكفيه في محوها ان يعيش الناس على ذلك الاخاء والمودة سنين
 كثيرة في حياة النبي وسنين كثيرة بعده ، وكأنه لا يقنعه إلا أن يستمر الناس
 على ذلك ثلاثة عشر قرناً حتى يمس هو ذلك الاخاء ويحسه فيدركه ويصدق
 به ، إن أدركه عندئذ أو صدق . وكأنه لا يكفيه في توجيه نفوس العرب وجهة
 أخرى ان يعيش الناس لله ، ويموتوا لله بعد ان كانوا يعيشون للنفس وللهوى ،
 وأن يقوم على الارض عهد يكون الحكم فيه لله ، ليس لانسان على انسان حكم
 إلا بما حكم الله ، وليس لأمر على أمور طاعة إلا في ما وافق طاعة الله ، وليس
 لأدنى على أدنى فضل إلا بالتقوى . وماذا يعمل صاحب الكتاب بعد أن بدأ
 الافتراء الا ان يمضى فيه فيزعم - تليسا على القارىء - ان النبي مات « ولم
 يضع قاعدة للخلافة ولا دستوراً لهذه الأمة » كأن ليست حياته صلوات الله
 عليه كلها قاعدة ! وكأن ليس في القرآن كله دستور للناس ! وكأن

صاحب الكتاب لا يعرف القواعد الا اذا كانت في صورة بنود ، ولا الدساتير الا اذا صدرت بمرسوم ، وكأنه لم يسمع قط بخطبة الفتح التي خطبها الرسول صلوات الله عليه بباب الكعبة يوم فتح مكة « ألا كل مأثرة أو دم أو مال يُدعى فهو تحت قدمي هاتين الاسدان البيت وسقاية الحاج ... يا معشر قريش ان الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظيمها بالأباء . الناس من آدم وآدم خلق من تراب (يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنتى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان أكرمكم عند الله أتقاكم) » ^(١) أو كأنه لم يسمع قط ببيعة الصفاء بعد فتح مكة حين « جلس رسول الله ﷺ للبيعة على الصفا وعمر بن الخطاب تحته واجتمع الناس لبيعة رسول الله ﷺ على الاسلام فقاموا بياءهم على السمع والطاعة لله ورسوله فيما استطاعوا » ^(٢) أو كأنه لم يسمع قط بخطبة الجبل ، خطبة الوداع ، التي خطبها النبي في الناس على جبل عرفة في حجة الوداع « ... أيها الناس ، ان دماءكم وأموالكم عليكم حرام الى أن تلقوا ربكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا . ألا هل بلغت ؟ اللهم اشهد . فمن كانت عنده أمانة فليؤدها الى الذي أؤتمن عليها وإن ربا الجاهلية موضوع وإن أول ربا أبداً به ربا عمي العباس بن عبدالمطلب ، وإن دماء الجاهلية موضوعة وإن أول دم أبداً به دم عامر بن ربيعة بن الحارث ابن عبد المطلب ، وإن مآثر الجاهلية موضوعة غير السدانة والسقاية » ^(٣) « ... أيها الناس ، انما المؤمنون إخوة فلا يحل لامريء مال أخيه الا عن طيب نفسه . ألا هل بلغت ؟ اللهم اشهد . فلا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم

(١) الطبري

(٢) ابن الأثير

قاب بعض فاني فمتركت فيكم ما له أخذتم به لم تضلوا كتاب القروسة نبيه
 لا هل بلغت ؟ اللهم اشهد . أيها الناس ان ربكم واحد وان أباكم واحد ، كلكم
 آدم وآدم من تراب أكرمكم عند الله أتقاكم . ليس لعربي على عجمي فضل
 لا بالتقوى . ألا هل بلغت ؟ قالوا نعم . قال فليبلغ الشاهد منكم الغائب » (١)
 يرى صاحب الكتاب في هذا كله قاعدة ولادستورا ، ويأبى كل الالباء أن يسلم
 للاسلام بهدى اهتدى به الناس في ذلك اليوم العصيب يوم وفاة رسول الله
 صلوات الله عليه، ولكنه يجد صعوبة في أن يسلم للرومان بأنهم كانوا أئمة المهاجرين
 الانصار فيما اقترحوا ذلك اليوم عند المشاورة من نظام للامارة ! فان حلك
 لعجب من هذا على الشك فيه فافرقوله « ولا أستطيع أن أفهم هذين المذهبين
 اللذين ظهرا في أول عهد المسلمين بالحياة السياسية الا على أنهما محارلة لتقليد
 لرومان في حياتهم السياسية . لقد كان مذهب الانصار ميلا الى النظام الجمهوري
 قنصلي الذي كان في عصر رقي الجمهورية الرومانية يقوم على انتخاب قنصلين
 أحدهما يمثل الارستوقراطية القديمة ، ارستوقراطية المولد ، والآخر يمثل
 الارستوقراطية الجديدة ارستوقراطية الثروة والجد والعمل . وقد كان مذهب
 المهاجرين ميلا للنظام الامبراطوري ولا سيما في العصر الأخير الذي كان
 بجمع السلطة كلها الى الامبراطور دون أن يجعله ملكا يورث الملك أبناءه من
 بعده » (٢) ثم احكم بعد هذا وذاك أمتابع صاحب الكتاب أم غير متابع
 للوهم ، ومحرف صاحب الكتاب أم غير محرف للتاريخ

ثم لم هذا كله ؟ لم هذه المسارعة الى تصديق ما لا يصدقه أحد وانكار
 ما لا ينكره أحد؟ ولم هذا الاجتهاد في هدم أنبل عصور التاريخ الاسلامي ان لم

(١) عن العقد الفريد الا د وستة نبيه : فانها عن الطبري . وفي العقد : واهل بيتي ،

(٢) مثال الاحوص بن محمد الانصارى من حديث الاربعاء .

يكن أنبل عصر يعرفه التاريخ ؟ شيء تافه لا يمكن أن ينتج من كل هذا التحريف بفرض أن المستحيل قد وقع فانقلب المنحرف عن الحقيقة حقيقة . ذلك الشيء التافه هو التماس صاحب الكتاب تعليلاً لوضع الشعر على الجاهلين في الاسلام ! ولم نر قبل اليوم تاريخاً مجمعاً على صحته من العدو والصديق والقريب والبعيد تقلب حقائقه ويصوغ بغير لونه توصلاً الى تعليل ظاهرة صغرى مثل وضع الشعر على فرد أو على عصر ثم والغرض وحده هو الذي يسوّل لصاحبه أن قضية كائى يزعمها من نحلة الشعر الجاهلي كاه أو جله ممكن تعليلها باذكار نار العصبية عامة شاملة في العصر الاسلامي ، بفرض أنها ذكت بالفعل بين مسلمي ذلك العصر لا بين جوانح صاحب الكتاب

لنفرض كل ما ادعى صاحب الكتاب ! لنفرض ان العصبية الطائفية شبت بين القبائل كاشد ما كانت أو أشد ما يمكن أن تكون ، وانها جعلت كل قبيلة تحرص « على أن يكون قديمها في الجاهلية خير قديم وعلى أن يكون مجدها في الجاهلية رفيعاً مؤثلاً بعيد العهد » ، وأن الشعر الجاهلي ضاع كله ولم يبق منه شيء كما قال أبو عمر انه قد بقي ، وأن القبائل بعد « في حاجة الى الشعر تقدمه وقوداً لهذه العصبية المضطربة » . لنفرض كل هذا ! ماذا ينفع القبائل أن تقول الشعر وتنحله شعراءها القدماء ؟ ألم يكن يكفي أهل تلك العصبية ان يتشائموا بالشعر مقولاً في عصر تلك العصبية ؟ أم من لوازم التشائم بشعر العصبية أن يكون الشعر مقولاً من قديم فان قيل من حديث لم ينفع وان استثار الذكريات القديمة بما فيها من دواعى فخر أو هجاء ؟ ان الذي يفهمه كل ذي عقل أن الناس اذا تشائموا تشائموا بالحوادث يتزايد بعضهم فيها أحياناً ويتنقص منها أحياناً ولكن لا بد أن يكون لها أساس من الواقع حتى تقع عند الناس وتشتد على المشتوم . فاذا كان لها هذا الأساس فليس بهم في صياغتها نثراً أو شعراً

ن يكون الصائغ صاغها في الزمن الذي وقعت فيه ، بل لعل صياغة شاعر إياها إبان تأثره بالعصبية أجدى عليه وأشفى له وأنكى في المعبر لشتوم

ثم متى كان الشاعر المجيد يرضى بأن ينحل شعره غيره من الأموات بذكر به وهو حي يسمع لا يذكر بشيء ؟ ومتى كان في طباع الهجائين أو غير هجائين أن يؤثروا غيرهم على أنفسهم بينات قرائحهم من شعر أو نثر اذا وقع ولهم من الناس وطار ذكره على الأفواه ؟ أليس غريباً أن يغفل استاذ الادب في جامعتنا عن هذه الأوليات ويظن بمخالفتها أنه قد جاء بتعليل لفرض قد عجز كل المعجز عن اثباته أو تبريره ؟

١٦ ويستخلص صاحب الكتاب قاعدة يسير عليها في نقد الشعر أصحيح هو أم مكذوب هي الشك في كل شعر جاهلي من شأنه مجازاة العصبية ، وهي قاعدة من شأنها أن تضيع جميع الشعر الجاهلي ، لأن الشعر الجاهلي كله أو معظمه نتاج العصبية . فهي قاعدة تعوق النقد ولا تنفعه ، لأنها تعين على تضييع الصحيح من الشعر من غير أن تعين على تعيين المنحول . ولكن العكس أولى أن يكون هو القاعدة : كل شعر جاهلي من شأنه تأييد العصبية فقد توفر فيه شرط أساسي من شروط الجاهلية فهو مظنة الصحة حتى يمتحن من طرق أخرى فلا يثبت على الامتحان

وفي الحق ان العصبية ان كانت نارت في الاسلام تلك الثورة التي يصفها صاحب الكتاب فمعقول أن يكون أول أثر من آثارها استثارة الشعر الجاهلي من مظانه ، وجمعه قصائد من أفواه الرواة ومقاطيع من صدور الأفراد إذ ليس معقولا أن يكون الشعر قد أهمل في الاسلام ذلك الاهمال الذي يتوهم صاحب الكتاب . وأثر آخر للعصبية يسير مع الأول جنباً لجنب : أن يشيد

الشعراء بما أثر قبائلهم في الاسلام ما كان لهم في الاسلام ما أثر فان لم تكن
فبما أثر الجاهلية ، وأن يذيعوا مخازي أضدادهم ، ما كان منها في زمن الاسلام
ثم ما كان منها في الجاهلية . يشيدون بتلك و يذيعون هذه بالشعر يلتمسون هم
به الشهرة والمفخرة والغلبة ان كانوا على مثل هذا الشعر قادرين . وإذا كان
هناك ما يخاف فذلك هو انتحالم الجيد من شعر الجاهليين ينسبونه الى أنفسهم
ما آمنوا الانكشاف والفضيحة ، لا أن يقولوا الجيد من الشعر ويؤثروا به
الجاهليين . ونظن هذا الأثر الثاني هو الذي كوّن مثل الأخطل والفرزدق
وجرير ، واشعارهم ممثلة من الشعر المتأثر بالعصبية كيف يكون في الاسلام .
وقد يكون للعصبية أثر ثالث : أن تحمل غير المجيدين أن يقولوا الشعر
لا يطمعون به في شهرة أو جاه وينسبونه الى الجاهليين ولعل الغناء الذي تضجر
ابن سلام من نسبته الى طرفة وعبيد فاتج عن هذا الاثر . وقد يجوز أن تحمل
العصبية بعض المجيدين أن يدسوا البيت والبيتين على الشاعر الجاهلي لغير
ما سبب واضح . وكشف هذا ان وقع عسير من غير شك واكبه ممكن ،
واحتمال وقوعه لا ينبغي أن يدفع الى الشك في كل شعر الجاهليين

فالعصبية فيما يبدو أثرها في الجلة عكس ما يصف صاحب الكتاب ، هي
أجدر أن تعمل على صيانة ما كان قد بقي من الشعر الجاهلي ، وهي الى حمل
الشعراء المجيدين على الانتحال ^(١) والسطو أقرب منها الى حملهم على النحلة
والوضع . أما غير المجيدين فأمرهم يسير ان كذبوا على الفحول ، فان كذبوا
على أمثالهم فالخطب في هذا أيضاً يسير

لكن صاحب الكتاب لم يقف عند حد في تحميل العصبية تبعة تزوير
الشعر وغير الشعر . فقد وجدها تحتل كل ما يستطيع أن يحملها فتوسع في ادعاء

الكذب على العرب وعلى غير العرب، المسلمين وغير المسلمين، وحمل كل ذلك على العصبية حملاً ما وافقه من كذب العرب على العرب، وحملها ما وافقه من كذب الفرس على العرب، والعرب على الفرس. وحملها ما وافقه من كذب المسلمين على اليهود والنصارى، ومن كذب النصارى واليهود على المسلمين. وحملها ما شاء من كذب الرواة والقصاص على القدماء مرضاة الامراء وابتغاء الظهور على امثالهم من الرواة والقصاص. فهذه ألوان من الكذب زعماء ترجع الى ألوان من العصبية. فكذب العرب على العرب راجع الى العصبية السياسية، وكذب الفرس على العرب والعرب على الفرس راجع الى العصبية الجنسية أو العشوية. وكذب اليهود والنصارى على المسلمين، والمسلمين على اليهود والنصارى راجع الى العصبية الدينية، وكذب الرواة والقصاص على أنفسهم وعلى القدماء راجع الى عصبية رابعة يصح ان تسمى بالعصبية الذاتية أو العصبية الانانية. توسع صاحب الكتاب هذا التوسع في العصبية فجعلها الباعث العام على كل كذب، وتوسع توسعاً مثله في الكذب فجعله الشغل العام لكل طائفة ولكل فرد. وهو لا يجد صعوبة ما في التكذيب، وفي انطالق الناس بما لم ينطقوا به، وتحريكهم بما لم يتحركوا له. وطريقته في هذا بسيطة: كل شيء فيه مفخرة لقبيلة ومخزاة لأخرى فهو من افتراء احدى القبيلتين على الأخرى. وكل شيء فيه تشريف للعرب فهو من افتراء العرب يستظهرون به على الفرس. وكل شيء فيه تشريف للفرس فهو من افتراء الفرس يستظهرون به على العرب. وكل شيء فيه فضل للمسلم على غير المسلم، أو لغير المسلم على المسلم، فهو من افتراء أى الاثنين هو أقرب بذلك الشيء الى الفضل. فأياهم العرب مكذوبة لأنها إما للعرب على العرب، وإما للعرب على الفرس، وإما للفرس على العرب. وما أثر قریش في الجاهلية مكذوبة لأنها في الغالب إما لبني هاشم على بني أمية، وإما لبني أمية على بني

هاشم . ومواقف العرب عند ملوك الفرس مكذوبة لأنها تظهر العرب لم يذلوا للفرس . والشعر المقول في هذا كله مكذوب لأنه يظهر فضل قبيلة على قبيلة أو فضل أمة على أمة ، أو فضل فرد على فرد . كل هذا يخبرنا به الدكتور وهو لا ينكر أن قد كانت للعرب أيام فيما بينها ، وأن قد كانت للفرس أيام على العرب ومفخرة وفضل ، وأن قريشا كان لها مآثر ، لبني هاشم منها على الأخص ولبنى أمية ، وأن اليهود والنصارى لم يكونوا ليقوموا بأقاموا في بلاد العرب من غير أن يؤثروا في حياتها ولغتها الاثر المذكور . وإذا كان ذلك كذلك كما يعترف فلم لا يكون صحيحا ما تذكر العرب من أيامها فيما بينها ، ومن أيام الفرس عليها وأيامها على الفرس ؟ ولم يكون لقريش الشرف والسيادة ويكون كذبا ما تتحدث به الاخبار أو يتغنى به الشعر من ذكر المآثر التي أعقبت قريشا تلك السيادة وذلك الشرف ؟ ولماذا إذا كانت النصرانية تغلغت « كما تغلغت اليهودية في بلاد العرب » « وكان اليهود قد تعربوا حقاً وكان كثير من العرب قد تهودوا » حتى كان من غير المعقول « ان ينشر هذان الدينان في البلاد العربية دون ان يكون لهما أثر ظاهر في الشعر العربي قبل الاسلام » - لماذا اذن لا يكون ما يدعيه اليهود والنصارى من الشعر والشعراء صحيحا ، خصوصاً وغير المتنصرين والمتنصرين من العرب قد أقروا اليهود والنصارى على كثير مما ادعوا من الشعر والشعراء ولم ينكر اليهود والنصارى على مشركي العرب أو مسلميهم ما ادعوا من مثل ذلك ؟

الحق أننا هنا أمام حيلة جديدة لصاحب الكتاب يدخل منها الى كل ما يريد من تزيف أو تخرج أو تكذيب . فانه لم يجد أسهل من أن يجعل سبب الشيء أو نتيجته دليلاً على افتراء ذلك الشيء ، ومن هنا استطاع ان ينكر كل شيء . فالعصبية كانت في الواقع سبباً في قول الشعر أو كثير منه

ب الجاهلية . إذن فكثير من الشعر الذي صححه العلماء للجاهليين موضوع إذن من واضح أنه نتاج العصبية ! والعرب كانت لها أيام فيما بينها ، ولم يكن من الممكن ب يوم من تلك الأيام إلا ان ينتصر فريق وينخذل فريق ، كما لم يكن من الممكن لشعراء الفريق المنتصر إلا ان يذكروا ذلك اليوم بالفخر ، ولا لشعراء فريق المنخذل إلا ان يلجثوا في الغالب الى ما يخفف وقع ذلك الانخذال كأن يذكروا أياماً سبقت كان النصر فيها لهم . إذن فذلك الشعر كله موضوع أو جدير ان يكون موضوعاً لأنه يجعل لفريق من العرب سابقة وقدمة في الجاهلية على فريق ! والفرس كانت لهم عزة وسلطان على العرب في الجاهلية ولا بد ان يكون في مواقف بعض العرب عند ملوك الفرس أو عند ولايتهم ما يدل على ذلك . إذن فما قاله العرب مما يشهد بذلك (كأبيات أبي الصلت عند سيف بن ذي يزن) موضوع ، وضعه الموالي على العرب لأنه يشهد بفضل الفرس على العرب ! وكان في العرب من أهل البادية من استعصى على الفرس والروم ان يخضع لهم ، ومن أخذته العزة عن مقبرة فلم يخضع ولم يعص ، وانما أعطى وأخذ واعتذر عما أعطى بما أخذ ، وافتخر بالاثنيين أو افتخر به ذووه على من كان يضطر من العرب الى الاعطاء ويعجز عن الأخذ . وكان لا بد لذلك المستعصى كهاني بن مسعود أو ذلك المعطي الآخذ كحاجب بن زرارة أن يفتخر بذلك إن كان ممن يقول الشعر ، أو يفتخر به من قبيلته من يقول الشعر . لكن صاحب الكتاب يجيء فيمس ذلك كله بعصاه فيصير مكذوباً أو خليفاً ان يكون مكذوباً لأنه يذكر للعرب في الجاهلية عزة ، وإذن فهو جواب من العرب على ما كان يعيرهم به الموالي في الاسلام

الدين

وعلى هذا النحو أو شر من هذا النحو جرى صاحب الكتاب في موقفه

من القرآن ، أو من الدين وانتحال الشعر كما يسميه . فقد كتب فصلاً طويلاً في ذلك بعضه مفترى ، وبعضه محرف ، وبعضه لا يتصل بالدين ، وبعضه انصح فمن أثر القصص لا من أثر الدين . وكله بعد ذلك مكتوب بلهجة حرمت من الأدب كما حرم صاحبها من الصواب

فأما المفترى فقد زعم أن الناس شعروا الأمر ما « بالحاجة الى اثبات أن القرآن كتاب عربي مطابق في ألفاظه للغة العرب » فأرادوا « أن يدرسوا القرآن درساً لغوياً ويثبتوا صحة ألفاظه ومعانيه » « فحرصوا على أن يستشهدوا على كل كلمة من كلمات القرآن بشيء من شعر العرب يثبت أن هذه الكلمة القرآنية عربية لا سبيل الى الشك في عربيتها » ولسنا ندري ماذا يريد صاحب الكتاب بمثل هذا الادعاء ولا بإيراده على مثل هذه الصورة . وإذا كان هو لا يشك ، وهو ما هو ، في عربية القرآن ، بعد ثلاثة عشر قرناً ونصف من نزوله فأحر بأولئك العرب وهم أخبر كثيراً بالعربية وأقرب جداً من عهد النبي ألا يشكوا في شيء من عربية القرآن خصوصاً والقرآن نفسه ينسب على العرب بعربيته في غير ما آية فيه ، ويتخذ من عربيته حجة يخرس بها من ألد فيه أنه من تعليم أعجمي (ولقد لعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون اليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين) . فلم يكن في العرب ولا في الموالي من يشك في عربية شيء من القرآن ولكن كان فيهم من لا يفهم كل آية من آية ، أو كل لفظة من لفظة فكان يسأل ، وكان يجاب ، وقد يطالب السائل بشاهد يستشهد فيأتيه به المسئول ولكن المسئول كان يجيب والسائل كان يسأل عن شاهد على **صحة التأويل** لا على **صحة اللفظ** . ومن ذلك أسئلة نافع بن الأزرق وأسئلة غيره . لكن صاحب الكتاب يزعم أنهم احتاجوا الى اثبات عربية القرآن وانهم استشهدوا على صحة كل كلمة بشيء من الشعر ، ولا أمر ما يزعم صاحب الكتاب هذا

الزعم . فعمل صحيحا ما يتحدثون به عنه من أنه يرى للقرآن أصلا أعجميا فأراد هنا ان يشير الى هذا المعنى بمثل هذا الاسلوب . ولعله أراد من هذا الذي افتراه على القدماء وعلى القرآن ان يفتح لنفسه ، كما فتح ، باب التعجب ممن يقول إن للقرآن نظما وأسلوبا لم يكن العرب يعرفونه قبل القرآن ، فجاء بمسألة صحة لفظ القرآن ليتخذها سلما الى انكار امتياز القرآن بخاص من النظم والاسلوب أو ليتقول بلهجة العالم الوائق « بنصوص القرآن وألفاظه يجب ان نستشهد على صحة ما يسمونه الشعر الجاهلي بدل ان نستشهد بهذا الشعر على نصوص القرآن » ونسى ان من لوازم الاستشهاد بالقرآن على صحة الشعر الجاهلي ان يكون الشعر الجاهلي مطابقا للقرآن وقد أنكر من قبل ان يكون بينهما تطابق ، في قول فيه مثل ما في قوله هذا من وثوق وادلال وغرور

ويلتحق بهذا النوع من المزاعم ما زعمه من انهم كانوا يستعينون على فهم القرآن بشعر يضعونه ، كأن القرآن كان لعبة بينهم ، أو كأن تفسير القرآن كان بأيدي الشعراء والنحاة ، أو كأن لم يكن فوق الشعراء والنحاة عند أمثال المنصور والمهدي والرشيد والمأمون طبقة من أهل الفقه والتفسير لا تعتمد في علمها على نحوي ولا شاعر ، ولا تقرأ شاعرا ولا نحويا ولا انسانا كائنا من كان على التلاعب بالقرآن ، أو كأن أمثال المنصور والمأمون كانوا من الغفلة والجهل بالغة وبالدين بحيث يجوز عليهم مثل ذلك التلاعب ، أو كانوا من قلة الحمية بحيث يجترأ عليهم به ومن قلة الغيرة على حرمتهم ، ان لم يكن على حرمة الدين ، بحيث لا ينزلون بالجنري ، أشد العقاب . لكن صاحب السكتاب ينزل الدين من غيره منزلته من نفسه ، ويسلك بالقدماء فيما كان بينهم سبلا لا يتردد هو الآن في سلوكها فيما بينه وبين الناس . والامر في هذا كله بسيط فهو يزعم الزعم يؤيد به قضيته من غير ان يقوم على ما زعم دلائل . كانت هناك استعانة بالشعر الصحيح على تأويل القرآن ، ولم يكن الشعر المستعان به جاهليا كله بل كثير منه كان اعلاميا ، ولكن

سواء أ كان جاهلياً كله أم اسلامياً كله أم جاهلياً واسلامياً فانهم استعانوا واستشهدوا به واذن فينبغي عند الاستاذ ان يكون ذلك الشعر مفترى لانهم فسر وابه القرآن !

كذلك ينبغي عند الاستاذ ان يكون مفترى ما هنالك من الاخبار والاشعار المتصلة بشرف النبي في أسرته ، وشرف أسرته في قریش ، وشرف قریش في العرب ، وما هنالك من الاخبار المتصلة بانتظار أخبار اليهود ورهبان النصارى لنبي يبعث من العرب ، وما هنالك من أخبار وأشعار ترد الاسلام الى دين ابراهيم ، وما هنالك من أخبار يتحدث الناس فيها عن الجن . مفترى ذلك كله على أهله عند الاستاذ لان القرآن حدث عن الجن ، وأخبر ان الاسلام دين ابراهيم ، وان اليهود والنصارى يمجدون النبي مكتوباً عندهم في التوراة والانجيل ، واذن فينبغي عند صاحب الكتاب ان يكون كذباً ما هنالك من أخبار تتفق مع القرآن ؛ اذ ينبغي عند صاحب الكتاب ان يكون الناس اخترعوا تلك الاخبار تأييداً للقرآن ، واستظهاراً باليهود والنصارى عند العامة ، واثباتاً لقدمه وسابقة للاسلام في الجاهلية ! كأن قدمه الوثنية في الجاهلية نفعتها حتى يُعْرِى ذلك المسلمين باختراع قدمه في الجاهلية للاسلام ! أو كأن عامة المسلمين متوقف ايمانهم على ما يقول أخبار اليهود ورهبان النصارى حتى يلتمس لهم غير العامة دليلاً على صدق رسالة النبي ﷺ من هذا السبيل . أو كأن عامة اليهود والنصارى سيتبعون في تلك الأخبار ما يقول المسلمون لا ما يقول أخبارهم هم ورهبانهم . أو كأن الأخبار والرهبان سيأخذون بما يدعي المسلمون من ذلك لا بما يعرفون هم . أو كأن القرآن حجة على ما كان العرب في عصره يقولون ويفعلون اذا كان ما يخبر به متصلاً بالربا وبالخلق وبالبعث وبالاتصال بالخارج في التجارة

والسياسة الى آخر ما عُدَّ في الفصل الذي عقده لاثبات أن مرآة الحياة الجاهلية القرآن . أما اذا كان ما أخبر القرآن به متصلاً بالجن واعتقاد العرب إياهم ، وبملة إبراهيم وأكابر العرب إياها ، وببعثة النبي الأُمِّي وما كان بأيدي الأخبار والرهبان من بشرى بها ، فذلك ما لا يكون القرآن حجة فيه على أهل عصره ، وما لا ينبغي أن يكون بأيدي أهل عصره ما يتفق معه فيه ! فإن وجد من ذلك شيء قليل أو كثير فهو منحول مفترى عند صاحب الكتاب ! وسهل على الأستاذ فيما يظن أن يزعم ذلك الآن على بُعد ثلاثة عشر قرناً ونصف من عهد نزول القرآن

لكن الذي لانفهمه ولا نجد له تأويلاً يمكن أن يشرف به الأستاذ هو لماذا - حين كتب في ذلك كله - نفث في الكتاب من التهم والسخرية ما نفث ؟ ولماذا - بفرض أن ما ادعاه صحيح كله - جعل ذلك من أثر الدين في وضع الشعر وهو كله من أثر القصص ؟ من أثر القصص ما تحدث الناس به من أخبار الجن ان كان ما تحدثوا به مكذوباً . ومن أثر القصص ما تحدثوا به في تعظيم شأن أسرة النبي ﷺ وشأن الأمويين وغير الأمويين ان كان ما تحدثوا به منحولاً . ومن أثر القصص ما ذكروا من أخبار الحنيفية والحنفاء الذين مال بهم عقلم عن عبادة الاوثان ان كانوا فيما ذكروه كاذبين . من أثر القصص هذا كله ، فما لصاحب الكتاب بجعله من أثر الدين ؟ وماذا ينفع الاسلام أن يكون للاسلام قدمة ومجد في الجاهلية أو لا يكون ؟ وهل كان لقدمة الوثنية عند الاسلام حرمة فيطلب الاسلام الحرمة والمكانة عن طريق انتحال قدمة ومجد في الجاهلية ؟ وما تلك القدمة والمجد اللذان ينحصران في استلحاق نفر قليل لم يكن لهم في نفوس العرب شيء من المجد ولم يكن لهم من أمر العرب في الجاهلية شيء ؟ وماذا ينفع الاسلام أو يضره أن يكون أمية بن أبي الصلت أو غير أمية قال

شعراً وافق أو خالف به الاسلام حتى لو كان القائل عاش قبل الاسلام بقرون بدلاً من أن يكون قد مات كما فعل أمية بعد الهجرة ببضع سنين ؟ وماذا ينفع اليهودية والنصرانية أن يكون لهما من أهلهما في الجاهلية من قال الشعر اليهودي أو النصراني ؟ وماذا يضرهما لو لم يكن لهما من نطق في الجاهلية بيت ؟ الحق أن صاحب الكتاب قد غفل في سبيل فرضه عن أوليات لا يجهلها أحد من الناس واعتمد على تخيلات لا يعرفها أحد من الناس . اعتمد فيما اعتمد على شيء ظنه قاعدة تفسر له ما يشاء : هو ابتغاء القدمة والسابقة . وغفل فيما غفل عن أن القدمة والسابقة لو كانت شيئاً في أفعال الناس فليست شيئاً في الأديان ، إذ الأديان ليست من عند البشر ، أو هكذا يعتقدونها أهلها على الأقل . ومن اعتقدوها كذلك لم يلتمس لها شرفاً مستمداً من الناس ، سواء أعرقوا في القدم أم أعرقوا في الحديث . وإن الانسان ليعجب من غفلة صاحب الكتاب عن شيء واضح كهذا . فلو لم يكن صاحب الكتاب يرى في هذه الأديان رأى أهلها لوجب عليه أن يضع نفسه موضع أهلها حين يريد أن يكتب عنهم من ناحيتها ، بدلاً من أن يكتب عنها وعنهم كتابة من يرى أن تلك الأديان من وضعهم ، اخترعوها لأغراض دنيوية ، وتمسكوا بها لأغراض نفعية ، وابتغوا تأييدها عن نفس الطريق الذي يرى انهم وصلوا اليها منه : طريق الوضع والكذب والاختلاق

خذ اليك مثلاً موقفه من الاسلام في هذا الأمر الذي لاهلاقة للاسلام به البتة : أمر وضع الشعر وكذبه على الجاهليين . لقد زعم أن الاسلام كان باعثاً للناس على ألوان من الكذب لا تنفع ولا تجدي في شئون الناس فضلاً عن شئون الدين . كإثبات صحة النبوة للعامة ، وتفسير القرآن وإثبات صحة ألفاظه للخاصة . هذا بعد أن كان العامة دخلوا في دين الله وجاهدوا وماتوا في سبيله

فلم يعد أحد منهم في حاجة الى اثبات صحة دين ليس في صدره منه خالجة شك ، ولو كان في حاجة ما ابتغاها وما ابتغيت له عن طريق كان يسترذله ويستنكف أن يسلكه في شئونه الخاصة قبل الدين حتى اذا دخل في الدين صار أشد لذلك الطريق استرذالا وأكبر منه استنكافاً وأكبر منه خوفاً واشفاقاً . ولا بتغاها ولا بتغيت له عن نفس الطريق الذي سلكه الدين في مناهضة الوثنية واقتلاعها من نفسه ان كان ولد في الوثنية ، أو من نفس أبيه أو جده ان كان ولد في التوحيد : طريق العقل والحجة والبرهان البين الواضح . ولكن له بعد ذلك في حياة النبي ﷺ أكبر مثبت ، وفي كل حادثة من حوادث رسالته الممتدة ثلاثة وعشرين عاماً حجة قائمة ودليل هاد . فما حاجة مثل هذا الى الأكاذيب يخترعها أو نخترع له لتقربه من دين هو في مكنة منه ؟ وما حاجة من هم أمكن في الدين من هذا الى البيت أو الآيات من الشعر يخترعونها على علم لتفسير كتاب يعلمون انه من عند الله ، فكل لفظ منه مقدس ، وكل اجترأ عليه بكذب أو بتحريف يعلمون انه يسجر صاحبه في النار ؟ ثم ما حاجة أولئك وهؤلاء الى أن يلتمسوا الاسلام قديمة وسابقة وهم يعلمون أن القدمة والسابقة لم تنفع الوثنية شيئاً ، وانها لو نفعت فالتمسوها عن طريق الكذب لا يغني شيئاً ؟ ثم ما حاجتهم الى الكذب والقرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه يخبرهم نفسه أن الاسلام هو الدين القديم ، أنزله على محمد الذي أنزله على عيسى وموسى وإبراهيم (ملة أبيكم إبراهيم . هو ^(١) مملكم المسلمين من قبل وفي هذا ^(٢)) (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا اليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تفرقوا فيه ، كبر على المشركين ما تدعوهم اليه ^(٣)) بل القرآن يخبر بأن الاسلام أقدم من ذلك ، وأبقى من كل

(١) اي الحق سبحانه (٢) سورة الحج (٣) سورة الشورى

ما هنالك. قديم قدم الانسانية ، باق بقاء الفطرة : (فاقم وجهك للدين حنيفاً .
فطرة الله التي فطر الناس عليها . لا تبديل لخلق الله . ذلك الدين القيم .
ولكن أكثر الناس لا يعلمون) ^(١) ومع ذلك فصاحب الكتاب يزعم أن
المسلمين هم الذين أرادوا أن يثبتوا « أن خلاصة الدين الاسلامي وصفوته
هي خلاصة الدين الحق الذي أوحاه الله الى الأنبياء من قبل ... وإذ كان اليهود
قد استأثروا بدينهم وتأويله وكان النصارى قد استأثروا بدينهم وتأويله ... ولم
يكن أحد قد احتكر ملة ابراهيم ولا زعم لنفسه الافراد بتأويلها فقد أخذ
المسلمون يردون الاسلام في خلاصته الى دين ابراهيم هذا الذي هو أقدم
وأنقى من دين اليهود والنصارى » ^(٢) وهو لا يقف ليسأل نفسه كيف يمكن
أن يكون دين ابراهيم أقدم وفي الوقت نفسه أنقى عندهم في زعمه من دين
اليهود والنصارى ، ولا كيف يكون أنقى عندهم اذا كان قد « شاعت في العرب اثناء
ظهور الاسلام وبعده فكرة أن الاسلام مجرد دين ابراهيم » ولكنه يمضي على
وجهه ليزعم - رغم الآيات الماضية - أن تجديد الاسلام دين ابراهيم ، كان اشاعة ،
وأن من هذه الاشاعة « أخذوا يعتقدون أن دين ابراهيم هذا قد كان دين
العرب في عصر من العصور » واذن فأحاديث هؤلاء الحنيفية « قد وضعت
لهم وحملت عليهم حملاً بعد الاسلام لاشيء الا ليثبت أن للاسلام في بلاد العرب
قدمة وسابقة » ! لو لم يكن في هذا الاستنتاج ما يؤسف له لكان فيه ما يضحك ،
وهو على أي حال يذكر تذكيراً شديداً بخطئة كليمان هوار تلقاء القرآن الكريم
والتماسه مصادر للقرآن في شعر أمية وغير شعرامية ، اذ كان هوار أحد هؤلاء الباحثين في
الاسلام من الفرنجة الذين ان عرض لهم ما يخالف أساس الاسلام لم يترددوا في

قبوله ، في حين أنهم ان عرض لهم ما يخالف أساس المسيحية لم يقبلوه الا
مكرهين . الذين بدأوا بمقدمة باطلة افسدت عليهم كل منطقهم اذ فرضوا ان
الاسلام من عمل محمد ، وأن القرآن من تأليفه ، فهم لا بد ملتزمون بمصادره في
غير مصدره الحقيقي . وهم من اجل ذلك يتخبطون في ابجائهم في الاسلام
تخبط صاحب الكتاب

فلندع الآن صاحب الكتاب وما اختار لنفسه في أمر الدين فسيروا أن
المسكنة في العلم أو الادب لا تنال بمسح الحقائق ، وأنه بمسحها إنما يجنى على نفسه
لاعلى الدين ، ولننظر فيما لم ننظر فيه مما لا يتصل بالدين عامة والاسلام خاصة من
الأمر التي جعلها أسياً لو وضع الشعر على الجاهليين

القصص

وأول ما سنتناول من ذلك القصص . والقصص أداة يعرف الاستاذ قيمتها
ويعرف كيف يلهم بها الناس ويعرف انها مطية الخيال وأن الخيال لا يعرج
كثيراً على الحقيقة ، فهي أجدر أن تتحمل ما يحملها الاستاذ من غير أن ينتبه
أحد الى سوء ما حملها

ورأيه في القصص وعلاقته بوضع الشعر يدور حول أمرين : الاول أن
القصص في الصدر الأول كان خيالاً ، والثاني أنه كان في حاجة الى مقادير
كبيرة من الشعر يستخدمها كما ترى في الف ليلة وقصة عنتره . ومن الأمر
الأول استنتج أن أيام العرب وما يشبهها من الاخبار موضوعة أو جذيرة أن
تكون موضوعة ، ومن الثاني استنتج أن ما ذكر في أخبار تلك الايام من الشعر
موضوع أو جذير أن يكون موضوعاً . وقد أخطأ صاحب الكتاب في النتيجةين
كثيراً ، وكان خطؤه فيهما راجعاً الى خطئه صراحة في إحدى المقدمتين .

وخطئه ضمنا في الأخرى

وفي الحق ان القصص العربي الخيالي كان يحتاج الى كثير من الشعر يمزجه بالنثر زينة وعاطفة ولحنا . ولكنه في هذا تابع غير مبتدع ؛ لأنه في ذلك صورة مما كان يفعله العرب أيام كان سمر الناس مايجرى بينهم من الحوادث والغارات لا مايتخيلون من الحكايات . فالحوادث كانت كثيرة في الجاهلية لا يكاد يمر يوم الا بوتر يدرك أو حلف يعقد أو حرب تنشب أو سلم يقع أو غارة تبيت أو مكيدة تدبر أو مكرمة تذكر أو مخزاة تنشر . وكل ذلك وكثير مثله يثير العاطفة . والعاطفة خير وعائها الشعر ، فكان الناس فيما يقع لهم من الحوادث يعبرون عن عواطفهم شعرا . من استطاع الشعر منهم قاله ومن لم يستطع تمثل بشعر من استطاع . ولذا كان تاريخهم في الجاهلية جزءا من الادب أو كان أدبهم جزءا من التاريخ ، لأن حوادثهم لا تقدر قدرها ويعرف وقعها أو يعلم بعض ما قيل حولها من الشعر . وشعرهم لا يقدر قدره وتذكر مزاياه حتى يعرف ما اتصل به من الحوادث . وذهبت الجاهلية وجاء الاسلام فكانت السنة في ذلك واحدة لأن النفوس من هذه الناحية كانت واحدة ، حتى انتقلت النفوس عن ذلك بمرور الزمن وقلة الشعراء . فالاسلام الى أوائل العصر العباسي تاريخه أيضا قطعة من أدبه ، وأدبه جزء من تاريخه . تقرأه فتراه مرصعا بالشعر قاله قائلوه في الظروف المختلفة تعبيراً عن العواطف المختلفة فهو في ذلك كتاريخ الجاهلية ، ليس بينهما فرق الا في اختلاف الحوادث واختلاف النزعات

فالشعر إذن حقيقة من حقائق التاريخ في الأمة العربية ينبغي أن تتوقعها قائمة بجوار الحقائق الأخرى جنباً لجنب . ولا يحملنك ذلك على العجب أو الارتياب ، فأدنى الى العجب والرغبة أن نجد جزءا كاملا من تاريخ الأمة

لعربية وقع قبل شروق الاسلام بقرن أو بعده بقرن قد قام وحده من غير أن يكون قد أعقب من صحيح الشعر الكثير أو القليل

والقصص عند العرب لم يكن في الأول الاحكاية ما كان لهم من تاريخ . فتاريخهم كان قصصهم وقصصهم كان تاريخهم ، من غير أن يستلزم ذلك أن يدخل في التاريخ ما ليس منه ، لأن كلمة قصص عندهم لم تكن تفيد الا السرد والحكاية ، حكاية الواقع لاحكاية الخيال . ولم يكن الخيال قد علق بها بعد ، ولم يكن الخيال صار جزءا من معناها كما هو الحال الآن . تعرف ذلك في استعمالهم كلمة قصص ومشتقاتها ، وتعرفه في استعمال القرآن إياها دائما بهذا المعنى الحقيقي : (منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك) (فلما جاءه وقص عليه القصص قال لا تخف نجوت من القوم الظالمين) (نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وان كنت من قبله لمن الغافلين) - فان السكامة في هذه الآيات الكريمة لا تحتمل غير المعنى الحقيقي ، وكذلك هي في سائر القرآن

فالقصاص عند العرب إذن كان تاريخيا يعبر عن واقع لا عن متخيل . ولا يدري بالضبط متى ظهر عندهم القصص الخيالي ، أي القصص الذي كانوا يقصدون فيه الى تخيل الحوادث البشرية التي يعلمون انها لم تقع بدلا من القصد الى سرد الحوادث كما يعتقدون انها قد وقعت . ولعل الامثال على السنة البهائم أقدم أنواع القصص الخيالي عندهم ، ولكنه ليس بالنوع المقصود فيما بين أيدينا . انما النوع الذي قصده والذي يهمننا فيما نحن بصددده هو الذي يدور حول الانسان . هذا النوع إذن لا يدري متى ظهر في العربية ، وهو على أي حال متأخر . فان أول ذكر معروف لالف ليلة وليلة ، بقطع النظر عن مصدرها ، ورد في مروج

الذهب^(١) والفهرست في القرن العاشر الميلادي . وهي طبعا كانت موجودة قبل أن تُذكر ولكنها وأمثالها لا يرجى أن تكون قد وجدت في العربية قبل عصر الترجمة في الدولة العباسية على أبعد تقدير . أما سيرة عنترة في صورتها الحاضرة وما إليها من السير التي يغلب عليها الخيال فأحدث وجودا من ذلك بكثير ومهما يكن من ذلك - واستقصاؤه يحتاج الى بحث وتنقيب - فإن القصص الخيالي متأخر النشوء في العربية . وكان الطبعي أن يُنسج فيه حين نشأ على منوال القصص التاريخي - أو بعبارة أخصر على التاريخ - من حيث مزجه بالشعر يقال في المواقف المختلفة على السنة اشخاصه . غير ان الشعر الذي في التاريخ شعر تاريخي يذكر في التاريخ حقيقة قائمة بجوار حقائقه كما قدمنا لك . أما الشعر في القصص الخيالي فنسبته الى من نسب اليه خيالية طبعا الا أن تكون القصة قد بنيت على حادثة تاريخية فيجوز أن يخلط فيها الخيال بالحقيقة في نسبة الشعر أيضا

ومصدر الشعر في القصص الخيالي ماهو ؟ أوضعه القصاص ؟ أم كان كل قاص كما يفرض صاحب الكتاب يشرف على طائفة من الشعراء : يصف لهم مواقفه فيخرجوا له من الشعر المناسب لتلك المواقف ما يريد ؟

هذا كغيره لا يمكن أن يؤخذ فيه بالظن والتخمين ونحن على العموم نستبعد هذا كل الاستبعاد . فالقصاص لم يكونوا شعراء ، والشعر في كثير من مواقف تلك القصص حسن جيد لا يقدر عليه الا من يصدر في شعره عن عاطفة ، فمن المستبعد أن يكون قد قاله من الشعراء طائفة استأجرتها القصاص والقصاص أنفسهم كانوا لا يقدرون من الأجر على كثير إن قدروا منه على شيء . أما كان ذلك الشعر الكثير الجيد موجودا حين ظهر القصص الخيالي . كان موجودا

في الأدب تراكم فيه في الفترة التي مرت قبل أن يظهر ذلك القصص ، فتمثل القصص به في المواقف المختلفة وأبدوا في ذلك عن جودة حكم وحسن ذوق وسعة اطلاع . فلو نظرت في الف ليلة وليلة مثلا وجدت فيها من الشعر العباسي والشعر الاندلسي وشعر العصور المتأخرة ، ولعلك لو أمعنت النظر تجد فيها من الشعر الجاهلي والشعر الأموي أيضا . ولم يكن القاص الذي نسب ذلك الشعر الى غير أهله يريد بذلك كذبا لانه كان يعلم تمام العلم ان المقام وحده كاف لإفهام القارئ المهتم ان النسبة محض خيال

لكن صاحب الكتاب لم يحسن التأمل في أمر القصص ونشوءه ، وخلط بين التاريخ العربي والقصص الخيالي ، فاستشهد بكثرة الشعر في الف ليلة وفي قصة عنتره على وفرة ما كان يحتاج اليه القصص في العصر الأموي مثلا من الشعر ، كأن تينك القصتين نموذج للقصص في القرن الأول الهجري ، واستنتج من ذلك اضطرار القصص عندئذ الى الاستعانة بالشعراء في تلفيق الاشعار . وبغير الشعراء في تلفيق الاخبار ، مع ان تينك القصتين وأمثالهما لم يأتيا إلا بعد أن تكس الشعر امام القصص . وزعم ان لديه نصا يبيح له ان يفترض استئجار القصص الشعراء للتلفيق هو مارواه ابن سلام من ابن اسحاق كان يعتذر عن غناء الشعر الذي كان يروي به بقوله : « لا علم لي بالشعراء أوتي به فأحمله » مع ان هذا النص ان كفى وحده لان يبنى عليه ينقض ما ذهب اليه صاحب الكتاب من استعانة القصص بالملفقيين اذ ليس هذا الاعتذار من ابن اسحاق صاحب السيرة اعتذار ملفق ، وإنما هو اعتذار جاهل بالشعر يعتذر بجهله عما وقع فيه من عدم تمييز الصحيح من المنحول في الشعر الذي كان يروي . واعتذاره هذا يدل على شيء آخر كان من الممكن أن يبصره الاستاذ كما أبصر الأول لو كان يريد . يدل على أن قد كان

هناك في زمن ابن اسحاق بصيرون بالغشاء وغير الغشاء من الشعر لاموه فيما روى من الغشاء، ويدل على أن أولئك الملقين الذين زعم كانوا لا يقدرّون إلا على الغشاء الذي لا يخفى على الناقد، ويدل على أن ابن اسحاق أدرك أن فيما رواه غشاء لا خير فيه واكتفى بأن يدفع عن نفسه اللوم بذلك الاعتذار . فلو كان صحيحاً ما استنتجه صاحب الكتاب من دلالة ذلك النص على وجود أناس كانوا يأتون القصص بالشعر المنحول حرفة يحترفونها فإن ما يدل عليه ذلك النص عينه من وجود أناس قادرين على تمييز المنحول من غيره، ومن أنهم قد ميزوه بالفعل، هو المهم فيما صاحب الكتاب بصدده اليوم من النظر فيما صحح القدماء من الشعر أصحح هو كما قالوا أم غير صحيح

ومن المهم ان نلاحظ ان الذين لاموا ابن اسحاق قصرُوا لومهم على الشعر دون الحوادث . فهو قد روى غشاء من الشعر ولكنه لم يرو غشاء من الاخبار ، وإلا للاموه فيها ولا أنكروها كما أنكروا الشعر . وهذا معقول : لان الحوادث التي رواها كانت تاريخاً معروفاً لا يجهلها أحد من العلماء ولا يجهل أكثره أحد من الناس لأنها كانت حوادث وقعت في الاسلام وتتعلق بعد الرسول صلوات الله عليه باعلام الاسلام . والمسلمون في الصدر الاول حرصوا على ان يحصوا أعمال الرسول الشخصية واحتاطوا في احصائها كل محتاط لأنها كانت بعد القرآن عمدهم في استنباط أحكام الدين . فالحوادث العامة التي شهدتها الجموع في عهد الرسول والحوادث العامة التي شهدتها الجموع بعد الرسول كانت من باب أولى بالمكان الذي لا يخفى على أحد . يعرفها ابن اسحاق كما يعرفها غيره . وقد أقره عليها حين قصرُوا لومهم على غيرها ، وزاد هو اقرارهم تأكيدها حين تبرأ من العلم بالشعر ولم يتبرأ من العلم بأخبار ما جرى في عهد الرسول . فشك صاحب الكتاب في السيرة سيرة الرسول إنما هو - عند من يحسن الظن بصاحب الكتاب - نتيجة خلطه في أمر القصص بين الخيالي منه مثل الف

ليلة وسيرة عنتر وبين الحقيقي الذي كان تاريخاً معروفاً مثل سيرة الرسول وسيرة ماجرى بعد الرسول في زمن الخلفاء ، الراشدين منهم وغير الراشدين . وقد عرفت أن كلمة قصص نفسها إنما كانت عندهم مرادفة لحكاية الواقع أو التاريخ . وادخل صاحب الكتاب التاريخ الاسلامي وما حواه من شعر وخبر في الدائرة التي يريد ان يدخل فيها التاريخ الجاهلي بما حواه من شعر وخبر دليل واضح على أن صاحب الكتاب لا يكتب بدقة ولا بتحقيق ، لان الاسباب التي جعلته ينكر التاريخ الجاهلي بأشعاره وأيامه أو يشك فيه لا تنطبق على التاريخ الاسلامي وما وقع فيه من الحوادث وما قيل فيها من شعر ، اذ لا يمكنه أن يقول عن الشعر الاسلامي ان أكثر رواته وحفاظه قد ماتوا كما قال عن رواة الشعر الجاهلي ، ولا ان الاعتماد في العصر الاسلامي كان على الذاكرة وحدها كما كان في العصر الجاهلي . فالكتابة كانت فاشية ، واذا كان التأليف قد بدأ متأخراً قليلاً فالتدوين قد بدأ مبكراً في عهد الرسول . كذلك لا يمكنه أن يجعل المقدمة والسابقة وسيلة الى استكذاب الناس على الناس في صدر الاسلام الأول كما جعلها وسيلة الى استكذابهم على الناس في أيام ما قبل الاسلام . فتسوية الرجل بين العهدين في الشك مع وجود هذه الفوارق بينهما تدل على أنه يشك للشك . يشك عن وسواس لا عن دقة وتحقيق

والقصص في القرن الاسلامي الاول لم يكن على أي حال كما وصف صاحب الكتاب ولا يمكن أن يتحمل ما أراد أن يحمله من وضع الشعر . فقد كان قصصاً تاريخياً ، يتحرى القصص فيه الواقع فيصيرون في قصص ما شاهدوا . وقد يخطئون في حكاية ما لم يشاهدوا ، ولكنه خطأ الجاهل لا خطأ الكاذب . وهذا التحري والقصد الى رواية الواقع كما وقع هو الفرق الكبير بين القصص أو المؤرخين في ذلك العهد وبين القصص الخياليين في العهد الذي كتبت فيه ألف ليلة وسيرة

عنتره وسيرة أبي زيد وهم الذين يصح أن يقارنوا بدوماس الكبير أو بغيره من الروائيين . وقصدهم الى حكاية الواقع من شأنه أن يحمل على الاطمئنان الى مارووا حتى يزول الاطمئنان بسبب صحيح . فاذا محصت رواياتهم وطال الجدل في تمحيصها بين العلماء الثقة كانت نتيجة ذلك التمهيص جديرة بالثقة كل الجدارة . وهي على أي حال لا ينبغي في العلم الشك فيها إلا بمرر، ولا تركها إلا ببينة، ثم لا ينبغي تركها الى ما هو أقل منها جدارة بالثقة والاطمئنان

أيام العرب

• فأيام العرب وما قيل فيها من أشعار ينبغي أن يُطمأن منها الى ما قبله الثقة أمثال أبي عمرو بن العلاء والاصمعي وابن سلام، وألا يعدل عن شيء من ذلك إلا اذا ظهر ما هو أولى منه بالطمأنينة والثقة، وهيئات . وشك صاحب الكتاب فيما صححة الثقة من أخبار تلك الايام وأشعارها شك لا يعول عليه . وحملها على القصص الخيالي أدل على ضعف ملكة النقد منه على اشتدادها واستوائها لأنها أولاً لم تكن من قلة الاثر في العرب بحيث يخفى مكانها، أو بحيث لا يهتم العرب بحفظها، يعلمها الكبير الصغير في كل من القبيل الغالب والقبيل المغلوب لا يفخر ذلك ويشتر هذا . فاذا ما تركنا الفخر والثأر في الجاهلية جانباً ونظرنا في زمنها أقرب هو أم بعيد من العصر الاسلامي فيكون للنسيان اليها سبيل وجدناها كلها تقريباً وقعت في القرن السادس الميلادي وأكثرها قد وقع في النصف الثاني منه . فيوم خزاز الذي انتصفت فيه معد من اليمن بقيادة كليب وائل وقع سنة ٥٠٠ م^(١)، ولم يقتل كليب الا بعد ذلك بزمن، فحرب البسوس وقعت كلها في النصف الاول من القرن السادس وانتهت بالصلح بين بكر وتغلب حوالي سنة ٥٣٤ م^(٢) . ثم وقعت اثناء ذلك أيام وجاءت بعد ذلك أيام اشتهرت منها

(١) تاريخ المؤرخ العالمى

(٢) دائرة المعارف البريطانية

طائفة كبيرة ووقع كثير من هذا المشهور في النصف الآخر بل في الربع الآخر من القرن السادس ، كالمشهور من الأيام بين تميم وبكر والأيام بين قيس وتميم والأيام بين هوازن وكنانة المعروفة بأيام الفجار والأيام بين الأوس والخزرج . وقد وقع بعض تلك الأيام بمقربة من الاسلام مثل يوم بعث ويوم الفجار الآخر . وبعضها وقع بعد ظهور الاسلام مثل يوم فيف الريح ويوم الشيطان ، وبعضها ذكره النبي صلوات الله عليه مثل يوم ذي قار ويوم الردم ، وكثير منها شهدته أناس أدركوا الاسلام فأسلم منهم من أسلم ووفد على النبي منهم من وفد مثل يوم جدد ويوم الكلاب الثاني اللذين شهدهما قيس بن عاصم سيد تميم الوافد على النبي صلوات الله عليه بعد الفتح ، ومثل الأيام الكثيرة التي شهدتها عمرو بن معديكرب وعامر بن الطفيل وأبو براء والعباس بن مرداس والأقرع بن حابس وكثير غيرهم ممن أدرك الشرف في الجاهلية وإن أخطأ بعضهم شرف الاسلام فتلك أيام إذن كانت من الشهرة ومن الوقع ومن القرب بحيث لا يعقل أنها نسيت . أما القول بأنها اخترعت اختراعا فإنه لا يقوله كاتب يحترم نفسه ، ولا يقدر عليه أديب يقدر الأدب العربي قدره ، إذ القول بتلفيق تلك الأخبار يذهب بقيمة الشعر العربي الأول ويجعله طلاسما لا يهتم بها أحد ولا يفهمها أحد ، إذ كثير من ذلك الشعر دائر حول تلك الأيام لفخر أو مدح أو هجاء أو رثاء ، فمن لا يفهمها لا يفهمه ، ومن لا يرى لها حقيقة لا يرى له قيمة . وأرذل الكذب كذب لا معنى له ، وأحقر الخيال خيال غير مفهوم

فأنت مثلا إذا قرأت :

ألا أبلغ أبا حنش رسولا	فمالك لا تنجي إلى الثواب
لتعلم أن خير الناس ميتا	قتيل بين أحجار الكلاب
تداعت حوله جشم بن بكر	وأسمه جعاسيس الباب

لا تكاد تفهم منه شيئاً - على سهولة ألفاظه - حتى تعلم خبر يوم الكلاب الأول الذي كان بين الأخوين شرحبيل ومسلمة ، تنصّر شرحبيل بكر وتنصر مسلمة تغلب ، وما كان في ذلك اليوم من تنادي الأخوين كل في عسكره يحرض على قتل أخيه ويجزل الثواب للقاتل ، الى أن انهزم شرحبيل وتبعه أبوحنش فقتله بابنه حنش وكان شرحبيل قد قتله ثم خاف أن يأتي مسلمة برأس أخيه فأرسله مع أجير له فدمغت عينها مسلمة حين رآه وعرف بالسؤال أن أبا حنش القاتل فقال إنما أَدفع الثواب الى قاتله وهرب أبوحنش عنه ، فقال مسلمة (١) تلك الأبيات التي مرت بك والتي لا يتضح معناها ولا يعرف ما فيها من الوعيد ولا ما احتوت عليه من الندم حتى يُعرف خبر ذلك اليوم

وكثير من الشعر الاسلامي نفسه لا يفهم حتى تفهم تلك الأيام التي صارت بعد مدار تفاخر وتهاج بين الشعراء أيام جرير والفرزدق والأخطل ، بل كانت أحياناً يُتعزى بحوادثها في الرثاء . فمن يقرأ قول الفرزدق يرثي ولديه :

أرى كل حي ما تزال طليعة	عليه المنايا من ثنايا المخارم
يذكرني ابني السما كان مؤهناً	إذا ارتفعوا فوق النجوم العوام
وقد رُزيء الأقبام قبلي بينهم	وإخوانهم ، فأفني حياء الكرائم
ومات أبني والمنذران كلاهما	وعمر بن كلثوم شهاب الأراقم
وقد كان مات الأقرعان وحاجب	وعمر بن أبي عمرو وقيس بن عاصم
وقدمات بسطام بن قيس بن خالد	ومات أبو غسان شيخ اللهازم
وقد مات خيراهم فلم يهلكهم	عشية بانا ، رهط كعب وحاتم
فما ابتاك إلا من بني الناس فاصبري	فلن يرجع الموتى حنين المآتم

أو يقرأ قوله يفتخر :

ألم تر أنا بني دارم	زرارة منا أبو معبد
ومنا الذي منع الوائد	ت وأحيا الوئيد فلم توأد
ألسنا بأصحاب يوم النسا	ر وأصحاب ألوية المربد
ألسنا الذين تميم بهم	تسامى وتفتخر في المشهد
وناجية الخير والاقرع	ن وقبر بكازمة المورد
إذا ما أتى قبره عائد	أناخ على القبر بالأسعد
أيطلب محمد بني دارم	عطية ^(١) كالجعل الأسود
ومحمد بني دارم دونه	مكان السماكين والفرقد

ومن يقرأ قول جرير يعير الفرزدق :

تحضض يا ابن القين قيسا ليجعلوا لقومك يوماً مثل يوم الأرقام
كأنك لم تشهد لقيطاً وحاجباً وعمرو بن عمرو اذ دعوا يال دارم
ولم تشهد الجونين والشعب ذا الصفا وشدات قيس يوم دير الجماجم
فيوم الصفا كنتم عبيدا لعامر وبالحنو أصبحتم عبيد اللهازم
إذا عدت الأيام أخزين دارما ونخزيك يا ابن القين أيام دارم
من يقرأ هذا كله لا يفهم منه شيئا إلا بعد أن يفهم تلك الأيام ويعرف
خبر أولئك الأشخاص وما فيه من محمدة يفخر بها ومممة يهجى بها . أما إذا
كان ممن لا يمتقدون في الأيام والأنساب يراها محالا وقصصا خيالا يراد به
اتخاذ القدمة والسابقة في الجاهلية عن طريق الكذب فخبر له أن يدع الأدب
العربي والنظر فيه جانبا فإنه لن يجد له طعما ولن يحسن له فهما ولن يجيد
له تعلما

على أن العرب كانوا يمتقدون تلك الأيام والأنساب يرون أخبارها

تاريخها وكانت أخبارها مستفيضة فيهم يفهمون بها تلك الأشعار التي تسكاد
لفرط إيجازها تشبه الألغاز . كانوا يفهمونها ويفهمون ما فيها من مفاخر
ومعابر ويحكمون بها للشاعر على الشاعر أيها أصدق مدحا وأكبر نفرا
وأَمْضُ هجاء ، وكان في تلك المفاخر والمعابر ارتفاع قبائل وانضاع قبائل
فاعجب إذن من شعر غير مفهوم يسير ذكر صاحبه في البلاد ويتضع به أناس
ويرتفع أناس ، أو من شعر مكذوب يُشتم المشتوم به فلا يقول للشاتم كذبت
ويفخر فاخر به فلا يقول له المفعزور افتريت ، وقد كان ذلك أيسر له وأدنى
إليه لو لم يكن يخشى أن يكذبه الناس ويصدقوا خصمه عليه

خذ مثلاً اليك يوم شعب جبله أو الشعب ذي الصفا كما سماه جرير . هذا
يوم كان لعامر وعبس على تميم بفضل تدبير قيس بن زهير ، فيه قتل لقيط بن
زراعة وأسر عمرو بن عمرو بن عدس وحاجب بن زراعة وهم الذين سماهم
جرير في أبياته وكلهم من ذوي المآثر الذين افتخر بهم الفرزدق . وتستطيع
أن تقش شعر الفرزدق وجرير من غير أن تجد جريراً ينكر شرف هؤلاء
ولا الفرزدق ما حل بهم في ذلك اليوم . فالوقائع متفق عليها الخصمان كلاهما ولكن
أحدهما يذكر المآثر حين يفتخر والآخر يذكر المعابر حين يهجو من غير أن
يكذب أحدهما الآخر أو يشك في الوقائع نفسها . واتفاق الخصمين والناس
جميعاً على تلك الوقائع دليل واضح على صدقها وعلى أنها كانت فوق متناول
الشك ، بعكس ما لو كانت من اختراع القصاص في العصر الإسلامي كما يريد
منك صاحب الكتاب أن تفهم . ثم إذا نظرت في تاريخ يوم الشعب وجدته وقع
لأربعين سنة قبل الإسلام فلم يكن الناس قد نسوه بل قد أدرك الإسلام أناس
شهدوه منهم حاجب بن زراعة نفسه الذي وفد على النبي بعد الفتح في وفد
تميم . لكن صاحب الكتاب يرفض وينكر ويشك من غير أن يكاف نفسه

مؤونة النظر والتحقيق ، ويكفي أن يكون في تلك الأيام بخار لقوم و عار
لآخرين ليجعلها صاحب الكتاب من مخترعات القصص حتى يستطيع أن
يقول عن شعرها انه موضوع

على أن صاحب الكتاب قد أكثر على الناس في أمر القصص والقصص
في ذلك العصر البعيد من غير أن يأتي بشيء يدل على وجود قصص كالذين
زعم ممن كانوا يضعون الأخبار يلهون بها الناس ، ويتقربون بها الى الاشراف ،
ويزينونها بالشعر يستقرضونه من حولهم من الشعراء . انما هذا شيء يفترضه
صاحب الكتاب اقتراضاً ويتوهمه توهماً لأنه يعينه على تفسير فرضه ، ولأنه
يجب أن يقبس الحال في ذلك العصر على الحال الآن وعلى الحال عند قدماء
اليونان . فقد قرأ عن قصص اليونان الذين كانوا يتغنون بالشعر القصصي في
الأعياد والمواسم والمجتمعات ، وهو الآن يرى أن في الناس قصصاً يجلسون
بين العوام في القهوات في المواسم على الأخص يقصون عليهم سيرة من السير
عن عنبرة أو أبي زيد أو سيف بن ذي يزن ، فانتقل نقلة بعيدة من هذا العصر
الى ذاك العصر وقارن مقارنة أبعد منها بين العرب وبين اليونان ، واستنتج
حال العرب مما يرى الآن ومما سمع عن اليونان قبل العصر الذي يعنيه بألف
سنة أو يزيد . وليس شيء من هذا بدال على شيء مما يريد . والهوى وحده
هو الذي يزين لصاحبه أن يستنتج عصرًا يجمله من عصر بعده بألف سنة
أو قبله بألف سنة . وكان الأولى بصاحب الكتاب أن يدع الكلام العام
جانباً فانه محض ادعاء لم يثبت ولا يستطيع اثباته ، وأن ينظر في القصص نظراً
مستقلاً عن فرضه الذي يريد تفسيره فيحصى ما استطاع من الحوادث والوقائع
التي يعثر على أخبارها ثم يجتهد في أن ينقد هذا الذي عثر عليه ويستنتج مما
يبقى في يديه بعد ذلك صورة قريبة لما كان عليه القصص والقصص في العهد

الذي وقعت تلك الحوادث فيه . لكن صاحب الكتاب لم يأت بمحادثة واحدة ولا بنحبر واحد يتبين منه وجود القصص فضلاً عن نوع القصص والقصاص في الصدر الأول من الاسلام . فهل كان هناك في ذلك العهد قصاص بالمعنى الذي أراد ؟ وإذا كان هناك قصاص فمن أين جاءوا ؟ وهل كانوا في ذلك مبتدعين أم متبعين أثر قصاص كانوا قبلهم في الجاهلية قبيل الاسلام ؟ وكيف كانوا يعيشون وأين كانوا يقصون وماذا كانوا يقصون ومن هم الذين اشتهروا منهم وماذا كانت أسباب شهرتهم ؟ ان من الضروري تبين بعض هذا على الأقل بالأدلة الواضحة والحوادث المحدودة قبل أن يجوز التفكير في القول بأن تاريخ أولئك القوم الذي كانوا يعتقدونه انما كان قصصاً خيالياً اخترعه قصاص كانوا آلة في أيدي القبائل والأمرء يتوسلون بهم الى مختلف الأغراض التي لا يتوصل اليها بالأكاذيب

الشعوبية

وقد سلك صاحب الكتاب في الشعوبية نفس مسلكه في القصص . لم يبحث أولاً عنها ما هي ومتى نشأت وكيف نمت ثم متى كانت ظاهرة فردية وهل صارت بعد ظاهرة قومية وإلى أي حد كان انتشارها وماذا كانت آثارها وهل حملت أهلها على الكذب ولم تحملهم على غيره أم هل كان كل أثرها استشارة أهلها إلى التفاخر كل بما يعلم لنفسه من المآثر التي لا ينازعه فيها خصمه ؟ أم هل أخذ أهلها بحظ من الصدق وحظ من الكذب ، وفيما كان هذا وفيما كان ذلك وما حظ الشعر الجاهلي من الاثنين ؟ لم يبحث عن هذا وشبهه ، ولم يبحث من ناحية أخرى عن العوامل المضادة للشعوبية خاصة وللعصبية عامة ماذا كان موجوداً منها وإلى أي حد كان موجوداً ؟ وماذا كان أثره في مكافحة

هذه العصبية الجنسية والى أي حد أفلح في مكافئتها وما هي نتيجة ذلك التكافح ؟ كل هذا وشبهه كان من الضروري بحثه بالاستناد الى الحوادث المعينة والحقائق المحدودة قبل أن يستطاع تعيين قسط الشعوبية من تبعة وضع الشعر على الاسلاميين أو الجاهليين . لكن صاحب الكتاب لم يزد على أن أورد عبارات عامة لا تخرج عن كونها ادعاءات في حاجة كلها الى الاثبات بل الى الترجيح . كزعمه أن الموالي كانوا يحقدون على العرب وأن العرب كانوا يحقدون على الموالي لا يستثنى ولا يستأني، وأن ذلك الحقد كان يحمل كلاً على الكذب على كل . فالو الى كانوا يكذبون على شعراء الجاهلية ما يفيد اعتراف العرب بساطان العجم عليهم ، والعرب يكذبون على أهل الجاهلية ما يفيد انهم لم يذلوا للعجم ، مع انه في الوقت نفسه يقر بأنه قد كان للفرس في الجاهلية سلطان وان قد كان للعرب فيها انفة وإباء ، ولا يسأل نفسه مع اقراره هذا لماذا لا تكون تلك الأشعار قد قيلت حقاً مادامت الظروف في الجاهلية كانت تدعو الى قول مثلها أو كانت على الاقل لا تمنع منه ؟ ولماذا يكذب أولئك أو هؤلاء على الشعر الجاهلي ابتغاء اثبات دعواهم وليس الكذب بنافع في الاثبات بل لم يكن هناك من حاجة الى الاثبات اذ قد كان كل فريق يقر للآخر بما يدعيه ؟ فلم تكن العرب تنكر على الفرس سلطانها ولم تكن الفرس تنكر على العرب بقية من عزة وإباء كان لها في الجاهلية ولم يكن انكارها ذلك بنافعها ازاء غلبة العرب على الفرس في الاسلام . لم يقف ليسأل نفسه عن شيء من هذا ومضى بصور تلك الأمور لا كما كانت ولكن كما هي ، فينكر ما قد كان بناء على أوهام يوردها عليك مورد الحقيقة معتمداً على قوة الابحاء في حملك على التسليم له بما يريد

وفي الحق ان خلط صاحب الكتاب في هذا الصدد لكثير ويكفي أن

تقارب بعض كلامه ببعض لمتبين لك انه واهن متخاذل ليس فيه شيء من تماسك الحق وان كان فيه كثير من زخرف الباطل . فأبو العباس الاعشى هجا آل الزبير فأجزل له عبد الملك الصلة واسماعيل بن يسار افتخر بالفرس بين يدي هشام فغضب هشام وكاد يقتله وأبو نواس هجا العرب وقريشا فأطال الرشيد حبسه واذن يلزم أن يكون الموالى كلهم في حقد على العرب لأن ثلاثة منهم حقدوا وهجوا وافتخروا !

واذا ما عجبت أين ذهب أثر ذلك الحقد العام وأين هي الأشعار الكثيرة التي ينبغي أن يكون أولئك الموالى من الشعراء قد قالوها هجاء للعرب وافتخاراً بالفرس وأين أمثالها مما أجاب به العرب ؟ أجابك صاحب الكتاب أن « قد ضاع أكثر ما قال هؤلاء الموالى في الافتخار بالفرس وهجاء العرب أيام بني أمية » ! كأنهم هم أيضاً قتلوا في الحروب فلم يبق من شعرهم الا القليل ! أو كأنهم لم يكن لهم رواة منهم فأهمل أكثر شعرهم حتى ضاع ! أو كأن العرب أيضاً قد أضاع شعرهم ما أضاع شعر الموالى ! فاذا ما عجبت لماذا لم تحقد الروم على العرب كما حقدت الفرس أو لماذا لم يحملهم الحقد على مثل ما حمل أولئك من النبل من العرب والعرب قد غلبت الروم وأزالتهم عن شمال افريقية وفلسطين والشام وأكثر ما كان لهم في الاناضول ؟ أجابك أن العرب « أزالوا سلطان الفرس » ولم « يقوضوا سلطان الروم وانما اقتطعوا طائفة من أقاليمهم » ! فهل ليس يحمل على الحقد عند صاحب الكتاب أقل من تقويض الملك كله ؟ ألا يكفي من القلادة ما أحاط بالعنق ؟

ثم بينا هو يزعم أن علماء الموالى كانوا يزدرون العرب وأن أبا عبيدة « كان أشد الناس بغضاً للعرب وازدراء لهم » اذا به يزعم أن أبا عبيدة هذا كان « يرجع العرب اليه فيما يروون من لغة وأدب » ! أفلم يكونوا يزدرونه اذن كما

كان يزدرى بهم؟ وهل لم يخشوا أن يدس عليهم في أدبهم ما يزي بهم؟ ثم ما قول صاحب الكتاب في أن أبا عبيدة هذا الذي كان يسرف في بغض العرب هو نفسه راوى أكثر أيام العرب ومنها يوم خزاز^(١) الذي انتصف فيه العرب المستعربة من اليمن ويوم ذي قار^(٢) الذي انتصف فيه العرب المستعربة من الفرس والذي زعم صاحب الكتاب أن العرب « انتحلته » استظهاراً على الموالي؟ أفكان العرب في حاجة إلى اختراع أيام يعترف بها أشد رواة الموالي بغضاً للعرب؟ أم كان الموالي في حاجة إلى افتراء أحاديث يرويها ويصححها من العرب الرواة الثقة كالأصمعي وابن سلام؟

الحق أن صاحب الكتاب فيما يكتب في حاجة إلى شيء من النقد والتحريض يقيه شيئاً من تلك العثرات

فلم نقم له الأخبار

وحاجته هذه إلى النقد بادية أيضاً في الأخبار التي اعتمد عليها في كتابه . فقد احتج واستشهد بطائفة من الأخبار تحمل في ثناياها أمارات ضعفها وموجبات الشك فيها وبطائفة فيها من الحجة لخصومه أكثر مما فيها من الحجة له . وقد رأيت كيف استشهد على تليفق ابن اسحاق للأخبار بنص نقله عن ابن سلام يدل على براءة ابن اسحاق من مهمة التليفق وبراعة علماء اللغة من العجز عن نقد الشعر . ومثل هذا زعمه أن عمر رضي الله عنه كان « قرشياً تكره عصبته أن تزدرى قريش » وتنكر ما أصابها من هزيمة وما أشيع عنها من منكر « في الصفحة التي يذكر فيها أنه رضي الله عنه رد عبد الله بن الزبيري وضرار بن الخطاب على حسان لينشدهما من قول شعراء الانصار في قريش كما انشدها من

(١) العقد الفريد : أيام العرب

قول شعراء قريش في الانصار وأن حسناً أظنهما حتى اشتفى ! ولو كان صاحب الكتاب ينتقد ما يكتب لرأى في هذا الخبر تكديباً للدعوى التي ادعاها على عمر رضوان الله عليه ، ولرأى في الاشعار التي رواها للنعمان بن بشير تكديباً لما ادعاه على النعمان من انه كان سفياً نياً ولرأى في الخبر الذي رواه من ان النعمان مات مع ابن الزبير تكديباً لما ادعاه عليه من انه كان اموي الهوى ، إذ لا يعقل أن سفياً نياً يخاطب معاوية بن أبي سفيان بقوله (١)

ان الذين ثووا ببدر منكم يوم القليب هم وقود النار

كالا يعقل أن اموياً في هواه مادياً في رزقته يموت مع عبد الله بن الزبير ! ثم لرأى أن لو كان الامر بين عبد الرحمن بن حسان وعبد الرحمن بن الحكم يمثل الحال بين شعراء الانصار وشعراء قريش ، أو كان الامر بين هؤلاء الشعراء أمر عصبية طغت حتى لم تدع للدين سلطاناً على النفوس إذن لما طلب كعب ابن جعيل شاعر أهل الشام أو قل شاعر بني أمية وصنيعة منهم من يزيد بن معاوية أن يعفيه من هجاء الانصار حين أغراه يزيد بهجائهم ، ولما أقدم ابن جعيل على مخالفة يزيد وهو ابن ملك ولعله حينئذ كان ولي عهد ، ثم لما جعل كعب اعتذاره عن هجاء الانصار تلك الكلمات الشديدة « أتريد أن تردني كافراً بعد ايمان ؟ » وفيها ما فيها من ذم بالغ ليزيد ومدح بالغ للانصار

هذه طائفة من الاخبار لم يحسن الاستشهاد بها . وطائفة أخرى كان قليل من النقد يؤدي الى الشك فيها ان لم يؤد الى نبذها كحديث اسماعيل بن يسار مع الوليد بن عبد الملك الذي استشهد به صاحب الكتاب على بغض الموالي للعرب واستغلالهم ما كان بين العرب من خصومة . قال نقلاً عن نقل عنه ان اسماعيل بن يسار استأذن على الوليد فأخره ساعة ثم أذن له فدخل عليه يبكي

يقول أخرتني وأنت تعلم مروانيتي ومروانية أبي . فلما خرج تبعه من سألته ما تلك المروانية ؟ قال هي بغضنا لآل مروان بغضاً جعل يساراً أباه يلعن آل مروان عند موته وجعل أمه تسبح الله يلعن آل مروان . وهي حكاية طريفة لولا ما فيها مما يحمل على تكذيبها ، فانا اذا فرضنا أن ابن يسار كان من البراعة في التمثيل بحيث استطاع تصنع البكاء عند الدخول والتمادي فيه كلما استعطفه الوليد فانا لا نظن أنه كان من الحق بحيث يفسر مروانيته ومروانية أبيه ذلك التفسير لشخص حضر معه مجلس الوليد وهو لا يأمن أن يتحدث ذلك الشخص بالحكاية فتصل الوليد او بعض اخوته فينزلوا ابن يسار أشد العقاب جزاء تهكمه بالوليد من ناحية وورائته عن أبيه ذلك البغض الشديد لآل مروان من ناحية أخرى ، ثم لا ينفعه عندهم مدح قاله أو يقوله فان حكاية كهذه اذا شاعت تذهب بتأثير كل مدح وتجعل لكل بيت يمدحهم به وقعاً كوقع الهجاء

ويلتحق بهذه الحكاية حكاية طويلة لعبد الرحمن بن الحرث بن هشام مع عبد العزيز بن أبي نهشل عرض الاول فيها على الثاني أربعة آلاف درهم على أن يشهد أنه سمع حسناً ينشد بين يدي الرسول صلوات الله عليه أبياتاً أربعة سماها فآبى عبد العزيز عليه مستعيناً بالله أن يكذب على الله ورسوله . ولكنه رضي أن يشهد أنه سمع عائشة تنسدها فلم يرض عبد الرحمن وافترقا ، ثم تفاوضا وانتهى الامر بأن قال عبد العزيز الايات المشهورة التي أولها :

الا لله قوم و لدت أخت بني سهم

ونسبها الى ابن الزبيري كما اختار عبد الرحمن . قال عبد العزيز في رواية صاحب الكتاب عن صاحب الاغاني : « فهي الى الآن منسوبة في كتب الناس الى ابن الزبيري » وقد ارتضى صاحب الكتاب هذه الحكاية على علانها واتخذها

شاهداً على كذب بعض الشعراء على بعض في الاسلام ولكن لم يظن الى احتمال كذب عبد العزيز على خاله ان صحت الحكاية عنه ، ولم يظن الى أن الابيات منسوبة في طبقات ابن سلام الى ابن الزبير على اختلاف قليل فيها وابن سلام لم يكن لتخفى عليه رواية يرويها صاحب الاغانى تقدح في صحة شعر مخضرم مشهور ذكره في طبقاته فان الذي يصل الى أبي الفرج من هذا بعيد ألا يمر على ابن سلام . وعبد العزيز المروية عنه هذه الحكاية لم يذكره ابن سلام ولم يعده في طبقاته على جودة شعره ان كان ذلك الشعر له . على أن في القصة نفسها ما يدعو الى التريث والتردد فان حكاية كهذه بعيد أن تكون وقعت في عهد حسان ، وحسان مات سنة ٥٤ هـ فليكن يستطيع عبد العزيز أن يقول سمعت حساناً ينشدها رسول الله ينبغي أن يكون عمره عند الحادثة ان صحت فوق الستين فهل عاش عبد العزيز بعد حسان وهل بلغ تلك السن ؟ وفي الحكاية شيء آخر فانها تذكر كتباً للناس أي كتب شعر كانت بأيدي الناس في زمن معاوية فهل يقر صاحب الكتاب للناس حينئذ بكتب شعر واذا كان فما الذي منع من تدوينهم ما عرفوا من شعر الجاهليين أيضاً ؟

على أن هناك خبراً أقصر ولكن له أدل من هذه وتلك على حظ صاحب الكتاب من النقد والتجرد من الهوى . ذلك هو ما رواه في ص ١٨٤ من أن أبا عمرو بن العلاء قد اعترف بأنه وضع على الأعشى بيتاً :

وأنكرتني وما كان الذي نكرت من الحوادث الا الشيب والصاها
ثم روايته في ص ٢٧٥ أن الاصمعي اعترف بوضعه على الأعشى نفس البيت او البيت لا يمكن ان يضعه اثنان ، واثنان عاشا في عصرين مختلفين ، فكان الأولى أن يشك صاحب الكتاب في الخبرين جميعاً لا أن يتخذهما وسيلة الى تجريح الراويين جميعاً مع ما هو مشهود لهما به من الثقة والأمانة عند جميع العلماء

لو أن وجهة صاحب الكتاب كانت نيل الحقيقة لا النيل من القدماء إذن لما أزع إلى تصديق خبر بعيد كهذا عن مثل أبي عمرو أو الأصمعي . ولعل إبطاءه بأن يحمله عندئذ على البحث ، ولعل بحثه كان يهديه إلى رواية أخرى ^(١) اعترف ماد فيها بأنه هو الذي وضع البيت ، فيصدق هذه على الأولين لما عُرف عن أبي عمرو والأصمعي من الصدق وما عرف من الكذب عن حماد

الرواية والرواة

وهذا يفضي بنا إلى الفصل الأخير الذي كتبه في أسباب وضع الشعر ، فصل رواية . وهو فصل يدور أ كثره حول حماد وخلف الأحمر ويدور أقله حول أبي عمرو الشيباني ، والأصمعي ، وأبي عمرو بن العلاء ، والأعراب الذين كانوا يرتادون الأمصار

فأما الأصمعي وأبو عمرو بن العلاء فقد شهد لهما بأنهما لم يُعرفا « بفسق لا مجون ولا شعوبية » ولكنه زعم بعد ذلك أنهما كذبا « وانتحلا » ، غير محتج إلا بقصة ذلك البيت الذي وُضع على الأعشى . وقد رأيت أن وجود رواية تنسب البيت إلى حماد لا تدع محلا لنسبته إلى أيهما . ولو جوزنا البعيد فرضنا أن أحدهما وضع ذلك البيت حقاً لكان اعترافه بذلك أدل على صدقه . أدعى إلى الاطمئنان إليه إذ ليس سهلاً على مثل أبي عمرو أو الأصمعي أن يعترف بكذبة كهذه . كان يستطيع أن يسكت عنها ، ولو أنه اعترف غيرها لاعترف كما اعترف بهذه . ولو أنه اعترف غيرها لذكر ذلك صاحب الكتاب . فهذان راويان وثقهما جميع العلماء من قدماء ومحدثين ليس هناك قط ما يدعو إلى الشك فيهما ، ولا إلى زلزلة تلك الثقة بهما ، وإذن فلا محل للشك

(١) العقد الفريد ، ثالث ، باب في رواية الشعر

فيما يرويان

وأما أبو عمرو الشيباني فلم يخص صاحب الكتاب عليه اعترافاً ولم يجد عليه في الرواية مطعناً إلا طعن خصومه عليه أنه كان يشرب الخمر ولولا ذلك لوثقوه . أي أن خصوم الرجل لم يخلصوا عليه مأخذاً في ما روى مع أنه جمع أشعار قبائل كثيرة يبلغونها السبعين ، وبالزعم من هذا فأكبر الظن عند صاحب الكتاب « أنه كان يأجر نفسه للقبائل يجمع لكل واحدة منها شعراً يضيفه الى شعرائها » ولم يجد ما يسهل على القارئ تصديق هذا إلا قوله « وليس هذا غريباً في تاريخ الادب ، كان مثله كثيراً في تاريخ الادب اليوناني والروماني »

وأما حماد وخلف الأحمر فاسننا ندري ان كانا حقاً على ما وصفهما صاحب الكتاب به من فساد المروءة ، وليس هذا في الموضوع فيمكنني في تجربتهما ونبتد ما استقلا بروايته انهما اعترفا بشعر كثير وضعاه ونحلاه الشعراء ، على شك في مسألة خلف ، وارتفاع كل شك في مسألة حماد .

فأما خلف فهناك المجرحون له وهناك الموثقون وليس ابن سلام بين مجرحيه كما يقول صاحب الكتاب فان قوله عنه في طبقاته ^(١) « أجمع اصحابنا انه كان أفرس الناس بيت شعر وأصدق لساناً . كنا لا نبالي اذا أخذنا عنه خبراً أو أنشدنا شعراً ألا نسمعه من صاحبه » هو توثيق لا تجريح . ولذا فانا نشعر أن مسألة خلف في حاجة الى البحث وإن كنا أيضاً نميل الى اهمال ما استقل خلف بروايته حتى تبحث مسألته من جديد

وأما حماد فلا سبيل الى احتمال تبرئته . لقد اعترف على نفسه وشهد عليه العارفون أمثال الفضل الضبي ويونس النحوي ، وأعلن المهدي في انناس حين

كان ولي عهد أنه قد أسقط رواية حماد ووثق رواية المفضل . لكن افتضاح مره هكذا لا بد ان يكون قد كفى اللغة والأدب شره إذ من الواضح ان العلماء ان يكونوا يعتمدون عليه وقد عرفوه وأنهم فيما رووا لم يرووا شيئاً تفرد به . إذن فلا محل لاستدلال صاحب الكتاب به على فساد الرواية ولا انصبه إياه ،
موجزا للرواة

وأما الأعراب فصاحب الكتاب يرميهم بالكذب على القدماء أو غير القدماء من أهل البادية استدراكاً للرزق من أيدي رواة الامصار . وفي رأينا انه مصيب ولكن في بعض هذا لا كاه . والقدماء أنفسهم قالوا بذلك قبله . وعلى أي حال فالمسألة ليست هل كان الاعراب يكذبون ولكن هل كان كذبهم يجوز على العلماء . وقد أورد صاحب الكتاب خبرين يستشهد بهما على رأيه . خبر أبي ضمضم مع الأصمعي وخبر دأود بن متمر بن نيرة مع أبي عبيدة . فأما أبو ضمضم فقد أنشد الأصمعي أشعاراً لمائة شاعر كلهم يسمى عمراً وعجز الأصمعي وخلف أن يعدا أكثر من ثلاثين . وهذا الخبر أدل على سعة علم كل من الأصمعي وخلف بالشعر والشعراء منه على كذب أبي ضمضم . وكفى شهادة لهما بالعلم الكثير أن يعدا ثلاثين شاعراً بدويّاً غير معروف كل منهم اسمه عمرو وليس عجزهما بمستلزم أن يكون أبو ضمضم قد كذب عليهما السبعين الباقين فمن الواضح أن أبا ضمضم كان أروى شعر البادية من كل منها وشعر البادية في هذا الخبر مطلق يشمل جاهلي الشعر البدوي واسلاميه . ثم لا يمكن أن يكون أبو ضمضم من الشاعرية بحيث يستطيع أن يرتجل من عنده في مجلس واحد شعراً مختلفاً مسبوكاً ينسبه الى سبعين شاعراً مختلفين ولا يكون للأصمعي وخلف ما يقولانه في ذلك الا انها مجهولان أولئك الشعراء السبعين

وأما خبر داود بن متمر مع أبي عبيدة فصحيح انه مثل لكذب الاعراب

ولكنه أيضاً مثل ليقظة الرواة فإن كذب داود على أبيه لم يجز على أبي عبيدة
وليست المسألة كما قلنا هل كان الاعراب يكذبون ولكن المسألة هي هل كان
كذبهم يخفى على الرواة

فالرواة كانوا من أبصر الناس باللغة والشعر لا ينكر عليهم صاحب الكتاب
هذا وإن حاول أن يجرهم أجمعين من ناحية الأمانة متخذاً غير الأمانة منهم
وسيلة إلى التشكيك في الأمانة . وكان المعقول أن ينتهز فرصة انقسام الرواة
إلى أمانة وغير أمانة فيحاول امتحان الشعر من ناحية رواته وينظر أي الشعر
رواه الثقات أمثال ابن سلام والأصمعي والمفضل الضبي ، وأيه تفرد بروايته غير
الثقات ، فيميز الأول من الثاني ويشك في الثاني دون الأول . غير أن صاحب
الكتاب بدلاً من أن يسلك هذا الطريق العملي حاول أن يسده على نفسه
ويفسده على الناس جهد المستطاع ولم يقتصر في محاولته هذه على التشكيك في
أمانة الأمانة من الرواة بل أفرغ وسعه في التصغير من قدرة هؤلاء على النقد
وقدرة أولئك على التلفيق

فأما قدرة خلف وحامد ومن إليهما على التلفيق وعلى محاكاة الجاهليين فقد
بالغ فيها حتى زعم أنهم « كانوا أعلم باللغة والشعر وأقدر على التصرف فيهما من
العرب أنفسهم » ص ٢٧٤ . ولنا ندري أن كان يريد بهذا أن الله قد اختص
الملففين وحدهم بهذا العلم الفذ والقدرة المتفوقة أم قد شرك معهم في ذلك غيرهم
من أهل الثقة والبصر فيكون اشتراكهم مع أولئك في العلم والمقدرة واقياً لهم
من الانخداع بهم والوقوع في شرك تليفيتهم . على أننا نحب أن نعرف من أين
جاء أولئك الملفقين ذلك العلم وتلك المقدرة وهم قد ولدوا وماتوا متأخرين ولم
تولد معهم تلك المقدرة ولا ذلك العلم باللغة والشعر . أفليس اقرار صاحب
الكتاب لهم بذلك العلم الواسع يلزمه من ناحية أخرى أن يقر بأن قد كان

هناك قبل أن يوجدوا علم باللغة والشعر، فلما نشأوا أخذوه وتفوقوا فيه؟ وهل ليس معنى ذلك أن قد كان هناك علم باللغة العصر الجاهلي وشعره تمكن منه أولئك حتى استطاعوا أن يمهروا في نقده ويمهروا في تافيقه؟ وإذا استطاع هؤلاء أن يعلموا « لغات العرب وأشعارها ومذاهب الشعراء ومعانيهم » فلماذا لم يعلمها غيرهم أيضاً؟ أليس إثبات مثل ذلك العلم لحساد أو خلف دليل على أن غيرهما أيضاً كان يعلمه وكان يقدر على النقد كما كانا يقدران على الوضع بفرض أن الوضع ليس في ذاته أصعب ولا أشق من النقد؟

ومن الغريب أن صاحب الكتاب مع استعداده لمنح خلف وحماد تلك القوة الخارقة في التلفيق لا يجد من نفسه استعداداً للتبليغ بأن قد كانت هناك أشعار صحيحة قالها شعراء مختلفون وعلمها الناس قبل أن يحتذيها مثل خلف وحماد، مستعد هو لأن يجمع مواهب الشعر كلها في ملفق أو اثنين وليس مستعداً لتوزيع تلك المواهب في شعراء من لحم ودم روى الواحد أو الاثنان أشعارهم كما رواها غيرهما من الناس، وهو مستعد لأن يسلم لذلك الواحد أو الاثنين بقدرة أكبر من القدرة على محاكاة الشعراء على كثرتهم واختلافهم ألا وهي ارتجال تلك المحاكاة ارتجالاً يمكنهم من انشاد مئات القصائد وآلاف الأبيات على الفور والبدئية إذا طلب ذلك أمير أو وزير طمعاً في نيل الخطوة عنده. وإلا فكيف يمكن أن يدس حماد أو خلف على فحول الشعراء من القصائد ما يخفى على كبار النقاد من غير أن يجتمع لحامد وخلف مواهب الفحول أجمعين؟ أم كيف يمكن أن يزعم حماد للوليد بن يزيد فيما نقل صاحب الكتاب « أنه يستطيع أن يروي على كل حرف من حروف المعجم مائة قصيدة » ويمتحنه الوليد حتى يضجر، ويجهزه بعد أن يوكل به من يتم امتحانه، من غير أن يكون حماد قد ارتجالها ارتجالاً أو أعدها أعداداً ما دامت تلك القصائد أو أكثرها

أو جزء كبير منها من وضع حماد ؟

وليس اجتهاد صاحب الكتاب في التكبير من مقدرة غير الأئمة على التلخيص بأعجب من اجتهاده في التصغير من مقدرة الأئمة على النقد . فهو غير ميل إلى التسليم لهم بأكثر من مقدرة على تمييز الغشاء من الشعر المنحول ، أما الجيد منه فيزعم أنهم غير قادرين عليه ويزعم أنهم أنفسهم كانوا يحسون بذلك وأن ابن سلام نفسه يحدثه « بأنه إذا سهل على العلماء النقد أن يعرفوا ما تكلفه الضعفاء من المنتحلين فمن العسير عليهم أن يميزوا ما كان يتكلفه العرب أنفسهم » ص ١٦٥ . وقد روى الخبر عينه عن ابن سلام في موضع آخر « بأن أهل العلم قادرون على أن يميزوا الشعر الذي ينتحله الرواة في سهولة ولكنهم يجدون مشقة وعسرا في تمييز الشعر الذي ينتحله العرب أنفسهم » وقد حرف في الموضعين ما قال ابن سلام . فابن سلام لم يطلق القول هذا الاطلاق . لم يقل العرب وإنما قال « من أهل البادية » ولم يقل « مشقة وعسرا » أو « من العسير » وإنما قال « فيشكل ذلك بعض الاشكال » والفرق بين التعبيرين بسيط ولكنه مهم لأنه الفرق بين الكثرة والقلة والبعد والقرب ، فإن تعبير ابن سلام يضيق دائرة الاشكال ويشعر بالمقدرة على حله ، بخلاف تعبير صاحب الكتاب

ومن الغريب أن الأمثلة التي جاء بها على انخداع العلماء بما « كان يتكلفه العرب أنفسهم » هي كلها في رأيه من نوع الغشاء الذي سلم للنقاد بأنهم قادرون على تمييزه فقد مثل لانخداعهم بطائفة رواها ابن سلام « على أنها أقدم ما قالته العرب من الشعر الصحيح » ووصفها هو بقوله « وكل هذا الشعر اذا نظرت فيه سخيف سخيف ظاهر التكلف بين الصنعة » ص ١٦٦ . فكأنه أراد أن يسلب ابن سلام باليمن ما أعطاه بالشمال وينفي عنه ما كان قد اثبت له من مقدرة على

معرفة السخيف المتكلف من الشعر المنحول ، وإذن فابن سلام ومن اليه لم يكونوا يحسنون من النقد شيئاً ؛ لأنهم اذا عجزوا عن المنحول « ظاهر التكلف بين الصنعة » فهم عن معرفة غيره أعجز

دَينَ القدماء على صاحب الكتاب

لكننا اذا تركنا حكم صاحب الكتاب جانباً وقارنا بينه وبين القدماء تبين أن هؤلاء القدماء الذين يفهم صاحب الكتاب بالعجز عن القليل تارة وبالمقدرة على الكثير أخرى وبالفطنة الى الخفي تارة وبالفطنة عن الظاهر أخرى هم الذين فتحوا لصاحب الكتاب ولغيره باب القول ، وعنهم أخذ كل ما في كتابه من نقد صواب . ونحن لانبالغ حين نقول ان ما في الكتاب من نقد حسن انما هو لابن سلام ، وأن الجهرة العظمى من الشواهد التي استشهد بها فأساء الاستشهاد مأخوذة عن كتاب طبقات الشعراء ، وانك اذا أخذت الكتاب فعريته من المنقول عن ابن سلام عريته عن أمن جزء فيه فلا يبقى منه الا عبارات عامة لاتغني شيئاً ولا تقنع أحداً استنتجها من ابن سلام عن طريق التعميم فأخطأ الاستنتاج

واذا حاولت أن تحصى المواطن التي أخذ فيها عن ابن سلام صعب عليك العدد لكثرتها ووجدتها منبثة في الكتاب خصوصاً في كتاب اسباب انتحال الشعر الذي تمك فيه كثيراً بالقدماء . وليست تلك المواطن كلها منسوبة الى ابن سلام ، فكثير منها مغفل أو منسوب الى مبهم ، كأن يقول لك : والرواة يحدثننا أو الرواة مجمعون أو ما شابه ذلك من تعبير

فالحديث الذي أشار اليه ولم ينسبه عن أول من تكلم العربية الفصحى

ونسى لغة ابيه مأخوذ عن الطبقات .^(١) وقول أبي عمرو بن العلاء عن لغة مضر ولغة حمير منقول عن الطبقات أيضاً^(١) . وحول هذين الخبرين يدور فصله عن الأدب الجاهلي واللغة كما يدور فصل الشعر الجاهلي واللهجات حول رواية تنقل الشعر في القبائل التي هي مأخوذة أيضاً عن الطبقات^(٢) . ولقد أكثر الأخذ عن الطبقات في كتاب أسباب انتحال الشعر خاصة ، فهناك حوالي تسعة مأخذ في فصل السياسة وانتحال الشعر وخمسة في فصل الدين ، وعشرة في فصل القصص ، وستة في فصل الرواة ، وعلى هذه المأخذ بنيت في الواقع تلك الفصول . ولعلنا لو كان كتاب الطبقات نفسه بين أيدينا الآن كنا نعطيك فكرة أوفى عن مقدار ما الأدب الجاهلي مدين به لابن سلام

على أن نوع المأخذ عن القدماء أهم كثيراً من عددها . فصاحب الأدب الجاهلي مدين لابن سلام بأهم أفكاره كما هو مدين له بشواهد . فأما فكرة الوضع والانتحال التي توسع فيها حتى جعلها تشمل الشعر كله أو جله فقد أخذها عن القدماء أجمعين سواء في ذلك ابن سلام وغيره . ويكفي لولم يكن سمع بها من قبل أن يقرأ في الطبقات تحاور خلاد بن يزيد الباهلي وخلف الأحمر في الأشعار التي كانت يردّها خلف ليعلم أن قد كانت هناك أشعار ترد لأنّها مصنوعة^(٣)

وأما ضياع الشعر الجاهلي حتى لم يبق بأيدي الناس منه الا أقله فقد أخذه

(١) ص ٤

(٢) ص ١٣

(٣) « قال خلاد بن يزيد الباهلي لخلف بن حيان أبي محرز - وكان خلاد حسن العلم بالشعر برويه وثيقوله - بأي شيء ترد هذه الأشعار التي تروى ؟ قال له هل تعلم أنت منها ما انه مصنوع لا خير فيه ؟ قل نعم . قال افعل في الناس من هو اعلم منك بالشعر ؟ قال نعم . قال فلا تنكر ان يعرفوا من ذلك ما لا تعرفه انت . » اهـ ، ص ٢ طبقات . ليدن

مما قرأ في الطبقات في الصفحة العاشرة من قول عمر بن الخطاب (١) وقول أبي عمرو بن العلاء (٢)

وأما أثر العصبية ووضع الشعر فقد أخذ فكرته من قول ابن سلام في الصفحة الرابعة عشرة من طبقاته « فلما راجعت العرب رواية الشعر وذكرها وما أثرها استقل بعض العشائر شعر شعرائهم وما ذهب من ذكر وقائعهم وكان قوم قلت وقائعهم وأشعارهم وأرادوا أن يلحقوا بمن له الوقائع والأشعار فقالوا على ألسن شعرائهم »

وأما أثر السياسة في وضع الشعر فقد أخذ ما كتبه في ذلك عن طريق التوليد من قول قاله ابن سلام بعد أن روى يبتين يرويها الناس لأبي سفيان ابن الحارث يقولهما لحسان. قال : « واخبرني أهل العلم من أهل المدينة أن قدامة ابن موسى بن عمر بن قدامة بن مضمون الجمحي قالها ونحلها أبا سفيان . وقرش تزيد في أشعارها تريد بذلك الانصار والرد على حسان » ومن بقرأ هذا ثم يقرأ لصاحب الكتاب « وليس من شك عندي في انها (أي قرش) استكثرت بنوع خاص من الشعر الذي يهيج فيه الانصار » (٣) يظن أن ابن سلام هو الذي أخذ من صاحب الكتاب لاهو من ابن سلام

وأما ما كتب عن القصص ووضع الشعر فقد ولده كله من قول

(١) « قال عمر بن الخطاب : كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه فجاء الاسلام فتشاغلت عنه العرب وتشاغلو بالجهاد وغزو فارس والروم ولهيت عن الشعر وروايته » فلما كثرت الاسلام وجاءت الفتوح واطمأنت العرب بالانصار راجعوا رواية الشعر فلم يثلوا الى ديوان مدون ولا كتاب مكتوب فالتقوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل فحفظوا أقل ذلك وذهب عنهم منه أكثره » ص ١٠ طبقات.

(٢) « قال أبو عمرو بن العلاء ما انتهى اليكم مما قالت العرب الاقله ولو جاكم وافراً لجاكم علم وشعر

كثير » . طبقات ص ١٠

(٣) الكتاب المنقود ص ١٢٨

ابن سلام^(١) « وكان ممن هجن الشعر وأفسده وحمل كل غشاء محمد بن اسحاق مولى آل مخزومة بن المطلب بن عبد مناف وكان من علماء الناس بالسير فتقل الناس عنه الأشعار وكان يعتذر منها ويقول لا علم لي بالشعر إنما أوتى به فأحمله ولم يكن ذلك له عذراً . فكتب في السير من أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعراً قط وأشعار النساء فضلاً عن أشعار الرجال ثم جاوز ذلك إلى عاد ومموداً أفلا يرجع إلى نفسه فيقول من حمل هذا الشعر ومن أداه منذ ألوف من السنين ؟ » . هذا نقد ابن سلام الذي يقول عنه صاحب الكتاب أنه كان يبدأ ويقصر عن الغاية . فاقراً الآن قول صاحب الكتاب « وأنت تدهش إذا رأيت هذه الكثرة الشعرية التي تنبث فيما بقي لنا من آثار القصص . فليدرك في سيرة ابن هشام^(٢) وحدها دواوين من الشعر نظم بعضها حول غزوة بدر وبعضها حول غزوة أحد وبعضها في غير هاتين الغزوتين من المواقف والوقائع وأضيف كل هذا إلى الشعراء وغير الشعراء من الأشخاص المعروفين ، وأضيف بعضه إلى حمزة وبعضه إلى علي وبعضه إلى حسان وبعضه إلى كعب بن مالك ، وأضيف بعضه إلى نفر من شعراء قريش وإلى نفر من قريش لم يكونوا شعراء قط وإلى نفر آخرين من غير قريش . وليس غير سيرة ابن هشام أقل منها حظاً في هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين مرة وإلى الخضر من مرة أخرى^(٣) » فإذا ما قرأت هذا فقارن بين القولين وانظر هل قول صاحب الكتاب الاتعدي لقول ابن سلام ؟ وهل نهكه إلا منعكس عن تأفف ابن سلام ونهكه بابن اسحاق ؟ ثم فتش قول صاحب الكتاب مرة

(١) ص ٤ طبقات

(٢) سيرة ابن هشام مبنية على سيرة ابن اسحاق

(٣) الكتاب المنقود ص ١٦٣

اخرى هل ترى فيه نقداً ذا قيمة يدل على علم بالأدب وتاريخه الا قوله « والى نفر من قريش لم يكونوا شعراء قط » وهو قول لا يقوله الا من درس تواريخ الاشخاص الذين ذكرهم ابن هشام وعرف من منهم قال الشعر ومن منهم لم يقوله ؟ ثم ارجع بعد ذلك الى ابن سلام الا ترى انه هو الذي درس ونقد وحكم وأفاض على صاحب الكتاب من فيض علمه وحكمه حين أخبره أن ابن اسحاق « كتب في السير من أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعراً قط وأشعار النساء فضلاً عن أشعار الرجال » ؟

ثم عاد وتمادى وحمير وتبع والماليق الذين سالت بالكلام عنهم فصاحة صاحب الكتاب واتخذ منهم وحيلاً قويا يوحى به الى القارىء أن القدماء كانوا لا يحسنون علماً ولا نقداً إذ نسبوا الى عاد وثمود ومن اليهم من الشعر ما لا يمكن أن يكونوا قد قالوه أو يكون القدماء قد عرفوه . أظن أنه اهتدى من نفسه الى النقد الذي جعله يستهجن تلك الأشعار والذي هو أصدق وأقوى ما في الكتاب ؟ إذن فاقراً قول ابن سلام « ولم يكن لأوائل العرب من الشعر إلا الأبيات يقولها الرجل في حادثة وإنما قصدت القصائد وطول الشعر على عهد عبد المطلب وهاشم بن عبد مناف ، وذلك يدل على اسقاط عاد وثمود وحمير وتبع » ^(١) ، وقوله بعد ان نعى على ابن اسحاق روايته الشعر لأناس لم يقولوا شعراً قط « ثم جاوز ذلك الى عاد وثمود أفلا يرجع الى نفسه فيقول من حمل هذا الشعر ومن أدّاه منذ أُلوف من السنين ؟ » ^(٢) ثم احكم بعد ان تقرأ هذا من الذي أوحى الى صاحب الكتاب ما كتب في عاد وثمود وحمير وتبع وأضرابهم ؟ وهل لصاحب الكتاب حق في ان يستأثر بفخر ذلك النقد

(١) ص ١١ طبقات

(٢) ص : طبقات

يذكره أولاً في كتابه على أنه له حتى إذا فاز بأثر ذلك في نفس القارىء توقى
التهمة بنسبته متأخراً إلى القدماء في شيء كثير من الانتقاص والتحفظ ، وعلى
أنه تأييد منهم له وتقصير منهم عنه ؟

ثم الرواية والرواة وما كتب صاحب الكتاب فيهم من الحق بعد أن
خلطه بكثير من الباطل ، أكثره مأخوذ عن ابن سلام وكله مأخوذ عن القدماء
فما كتبه عن حماد الراوية مأخوذ كله تقريباً عن كتاب الطبقات ، ما نسبته إلى
ابن سلام منه وما لم ينسبه ، سواء في ذلك الحوادث المعينة كحادثته مع بلال
ابن أبي بردة ، أو العبارات المطلقة كقول يونس بن حبيب فيه . كذلك
ما كتبه عن الأعراب وأكاذيبهم أخذ خاصة من ابن سلام ، كخبر داود بن متمم
ابن نويرة مع أبي عبيدة وخبر أبي ضمضم مع الأصمعي ، وولد عامة من هذا
انحصاص أو مما كتب صاحب الكامل في باب تكاذيب الأعراب

وهناك ما أخذ أخرى غير قليلة أخذ أكثرها من ابن سلام وأقلها من غيره
سواء في ذلك ما أبقاء منها على حاله ، وما خالفهم فيه ، وما حرف منها الأمر في
نفسه كقول أبي عمرو بن العلاء في لغة حمير وإقاصى اليمن وكقول ابن سلام في
ابن اسحاق الذي قصصنا عليك نصه وحرفه في موضع آخر من كتابه ^(١) إلى
أن ابن سلام يتهم ابن اسحاق بوضع الشعر على الأمم البائدة مع أنه لم ينسج
عليه إلا عدم التبصر في الرواية وقلة التدقيق في النقد . ولكننا لم نرد أن
نخصى ما أخذه صاحب الكتاب من القدماء وإنما أردنا أن نذكر من ذلك
ما يدل على مقدار تلك المآخذ وأهميتها ، وعلى أن ادلال صاحب الكتاب
على القدماء بأنه هو بلغ الغاية حين قصروا ، وقوى على النقد حين ضعفوا ، إنما هو

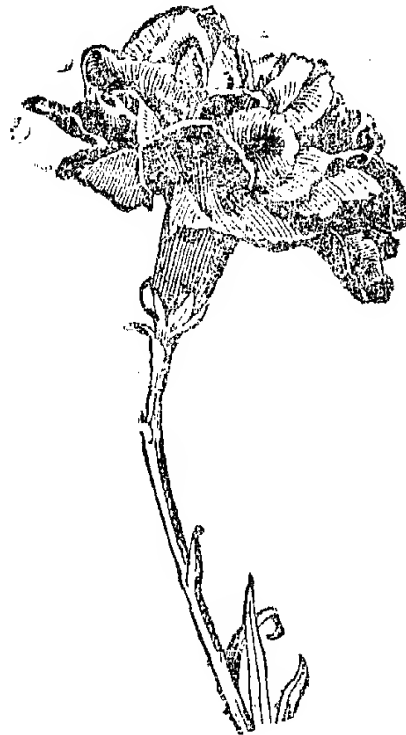
الى البطر و الادعاء أقرب منه الى التحري والانصاف

على أننا نحب قبل ترك هذا الباب ان ننبه الى امر مهم يتصل بموقف صاحب الكتاب من القدماء . لقد رأيت من قبل أن أول ما بدأ به في كتابه هو الطعن في القدماء جملة، والشك جملة في كل ما تركوه . والآن تراه يأخذ عنهم ويستشهد ببعض ما كتبوا وقالوا ! فلِمَ هذا ؟ لماذا يأخذ عنهم شيئاً أو يقبل منهم خبراً وقد شمل بشك كل ما تركوه ؟ أيريد أن يعدل عن مذهبه في الشك ؟ إذن فلماذا يأخذ بعضاً ويترك بعضاً من غير تبيان لأسباب الرفض أو أسباب القبول ؟ لقد كان حقاً عليه - لو كان منطقياً مع نفسه - ألا يقبل منهم شيئاً حتى يثبت أنه من جديد ويتكلف في اثبات ذلك كل الذي يريد أن يكلفه أهل الأدب في اثبات ما صححه القدماء من الأدب القديم . وإلا فما قيمة شكه إن كان لا يضمنه من الأخذ بالمشكوك فيه ؟ وأي فرق بينه وبين غيره عند نفسه وشيعته اذا كان يقع في نفس ما ينعى على خصومه الوقوع فيه ؟ إن صاحب الكتاب من القديم وأهله بين اثنتين لا ثلاثة لهما : إما أن يرضي في مذهب الشك الذي اختار لنفسه وأطلق لها فيه العنان وإذن يجب عليه ألا يعتمد على شيء مما تركه القدماء لم يثبت أنه من جديد ولا يبنى على مشكوك فيه ، واذ قد بنى فما بناه منهم . وإما أن يدع مذهب الشك المطلق جانبا ، وإذن يجب عليه أن يأخذ بكل ما أخذ به أهل العلم من القدماء ، لأن يأخذ الأقل الذي يظن أنه ينفعه في تأييد مذهبه ويدع الأكثر الذي يظن أنه يصدعه ، من غير مرجح ما للأخذ به على المتروك . هذا هو الأمر المهم الذي أردنا التنبيه اليه وهو كما ترى أمر يبطل سائر الكتاب



أظننا قد بلغنا الآن ما نريد من النظر في أسباب وضع الشعر التي ساقها صاحب الكتاب . وقد رأيت أنه انقلب فيها مؤرخا ولسكن لا كالمؤرخين . لم يجد في الحياة الاسلامية كما يعرفها التاريخ أسبابا كافية لتفسير فرضه فبدأ يضم تاريخ تلك الحياة من جديد . وكانت طريقته في ذلك أن يغير من تلك الحياة ما لا يوافق فرضه مختلفا حيناً ومتوسعا حيناً آخر ، حتى اذا ما اجتمع لديه من ذلك ما يكفيه أوردته لا على أنه تاريخ جديد للاسلام خالف به الصميم من كل ما قال المؤرخون ولسكن على أنه هو التاريخ الذي لا يجهله أحد من الناس واعتمد في تخمیل ذلك الى طلبته على جهلهم بالتاريخ الاسلامي من ناحية وضعف ملكة النقد فيهم واغترارهم به من ناحية أخرى . فكان مثله وحقائق التاريخ الاسلامي في ذلك مثل *پُرُ كَرَسْتِيس* وضيوفه فيما يحكيه قدماء اليونان في أسطورة *تسيموس* . كان عند *پر كرسيس* فراش واحد محدود الطول وكان يطبق طوله تمام التطبيق على كل ضيف يأتيه . وكانت طريقته في ذلك بسيطة : كان اذا وجد الضيف قصيرا شده حتى يصير طوله كطول الفراش وإن مزق الشد أو صاله ، واذا وجد الضيف طويلا بتر منه ما يزيد عن طول الفراش . فكان الضيوف الذين يوقعهم نحس طالعهم بين يديه يأتهم الموت بين الشد والبتر لم ينبج منه إلا واحد صادف ان كان طوله كطول السرير فلم يحتج *پر كرسيس* الى شده ولا الى بتره فاستبقاه خادما . كذلك مثل صاحب الكتاب . عنده فرض واحد لا بد من المطابقة بينه وبين حقائق التاريخ ، فعرضها عليه يشد منها القصير ويبتر منها الطويل ليجعلها كلها منطبقة تماما على فرضه ، فكان نصيب الحقائق من المسخ على يديه ما كان نصيب ضيوف *پر كرسيس* ، لم ينبج منها إلا ما وافق فرض هذا كما لم ينبج من اولئك إلا ما طابق سرير ذاك . لسكن

مامات منها لم يمت ولا يموت الا في ذهن من أخذ بمبدأ صاحب الكتاب
فاذا ما تركنا المجاز واتخذنا الحقيقة كانت خطة صاحب الكتاب ازاء
فرضه وحقائق التاريخ عكس خطة العلماء ازاء فروضهم والحقائق . هم يقيسون
فروضهم على الحقائق وهو يقيس الحقائق على فرضه . يقرأ التاريخ في غسق
فرضه بدلا من ان يقرأ فرضه في نور التاريخ



٢ — الشعر والشعراء

هذا عنوان الكتاب الرابع . ومن عادة صاحب الكتاب ان يبدأ كتبه بفصول تكون كالتقدمات لما بعدها . وقد بدأ كتابه هذا بفصل عنوانه « قصص وتاريخ » رجع فيه الى أنصار القديم وأنصار الجديد ، واتخذ كمادته في الكلام لهجة المدلل الوائق حين يكون أوهى ما يكون موقفاً وأضعف ما يكون حجة ، واختار لنفسه وأنصاره أحسن النعوت ولمعارضيه أسوأها ليدخل من ذلك الى نفس القارىء بما يريد . فهو لا يستطيع ان يغير حقائق الأشياء وهم يستطيعون . ولا أن يسمى حقاً ما ليس بالحق ، ولا تاريخاً ما ليس بالتاريخ وهم يسمون . واذن فهو لا يستطيع ان يعترف بما يقال ويروى عن الشعراء الجاهليين لأن « كثرة هذا كله قصص وأساطير لا تفيد يقيناً ولا ترجيحاً وإنما تبعث في النفوس ظنوناً وأوهاماً . وسبيل الباحث المحقق أن يستعرضها في عناية وأناة وبراعة من الأهواء والأغراض » ولذا فهو سيستعرضها كذلك « محلاً ناقداً مستقصياً في النقد والتحليل » ؛ وليس يدري أنصار القديم لماذا يكلف الاستاذ نفسه هذا العناء في نقد قصص وأساطير لا تفيد ترجيحاً ولا تثبر الا أوهاماً ، والاستعراض والنقد لا يكونان الا للحكم وقد حكم عليها حين وصفها بذلك الوصف . واذا كانت طريق الرواية والاسانيد طريقاً غير تاريخية ولا صحيحة فلماذا يتعب الاستاذ نفسه وراء العصر الجاهلي وهو لم يأت الا عن هذه الطريق ولم يكن اليه سبيل غيرها لانه كان عصرراً أمياً لا يعرف أهله الكتابة وإنما كانوا يعتمدون على الذاكرة والرواية ؟ فاذا كانت الرواية لا يمكن ان تغنى ، ولا ينفع معها نقد ولا تمحيص أسانيد ، فلماذا يطمع صاحب الكتاب ان يصل في النهاية اليه وليس هناك الا الرواية

تنتظره عند آخر الطريق ان وصل من الطريق الى آخرها ؟ ولماذا لا يفتلق الباب ويوصده دون العصر الجاهلي فيستريح ويريح ؟ واذا كان كل ما يستطيع ان يعملہ الآن هو أن يرجع الى كتب القدماء ويقارن بين الروايات ويجهد في ان يصل عن طريق المقارنة والنقد الى شيء يرجحه أو يستيقنه فلماذا ينقم على القدماء ان سلكوا هذه السبيل وقد كانوا أقدر على سلوكها لانهم كانوا أقرب الى العصر الجاهلي عهداءوا اكثر باللغة احاطة، وأحفظ للشعر وأفرغ لدراسة اللغة ودراسته ؟ واذا كان الاستاذ قد وفق الى مناهج في النقد خير من مناهجهم فلماذا - اذا كانت شيئا غير الشك المجرد ولم تكن سرّاً من أسرار الصناعة - لماذا لا يدل الناس عليها ويبصرهم بها ويبين ما بينها وبين مناهج القدماء من فرق وما لها على مناهجهم من فضل ليمتدوا بها كما هتدى اذا كانت مما يهتدى به أحد الى شيء ؟ وقد تحدث الاستاذ بأنه يأتي كل الالباء أن يكون اداة حاكية أو كتاباً متحركاً . وهذا أمر حسن من غير شك . وتحدث بأن له فطرة مستعدة للتصديق والاطمئنان في سهولة ويسر يجد نفسه مضطراً الى مقاومتها . والاستاذ أخبر بنفسه . لكن لعل في الناس كثيرين يرونه ظالماً لفطرته حين يظن بها هذا الظن . أو لعله قد أفلح في مقاومة ذلك الضعف منها حتى زال تماماً فلم تعد تستطيع التصديق بشيء ومهما يكن من ذلك فليس في الناس من لا يرضى أن يكون لصاحب الكتاب مارضيه لنفسه من عقل يفهم به ويستعين به « على النقد والتمحيص في غير تحكم ولا طغيان » وان كنا نخشى ألا يكون في الناس كثيرون يلمحون في أعماله وآرائه أثر هذا الاعتدال في النقد في التمهيص ، فان اكثر الناس يرون المطالبة باثبات كل شيء من جديد تحكما ، ويرون عدم الأخذ بما قد رضيه أهل العلم من الناس طغياناً ويقول الاستاذ انه لا يقدر أحد من معاصريه ولا يبرئه من كذب .

فأما عدم التقديس فهو من غير شك أنفة محودة واعتدال أحق بالحمد . لكن عدم تبرئته أحدا من « الكذب والانتحال » يسميه كثير من الناس قلة ذوق في الخطاب ان لم يكن أريد به ظاهره ، فان كان أريد به ظاهره سموه اسما أقسى من هذا بكثير . ومهما يكن من ذلك فانا نظن في الناس من يحبون أن يعرفوا أين يضع الاستاذ نفسه من معاصريه قبل أن يقولوا رأيهم في موقفه هذا تلقاءهم ، ولا نشك في أن فيهم من يرونه قد أنصفهم ان كان يعتبر نفسه معاصرا لنفسه . ومن ساواك بنفسه في هذا العصر فقد أنصفك وواساك

وعقد الاستاذ مقارنة بين أنصار القديم وأنصار الجديد في المساومة عند البيع والشراء وصف فيها أنصار الجديد بأنهم منطقيون يساوون ويماكسون ويستعملون ملكة النقد مع معاصريهم من أهل البيع كما يستعملونها مع القدماء ووصف أنصار القديم بأنهم غير منطقيين يسيئون الظن بأهل البيع هنا ويحسنونه بأهل العلم هناك . ولسنا نجد بدا بعد هذه الإشارة من ترك تلك المقارنة وشأنها ليرضاها أنصار الجديد أو يرضاها أنصار القديم . كما لا نجد بدا من تركه وشأنه فيما كتب في أناس يقول انهم يعتقدون في عصور ذهبية كانت فيها القمحة كالتفاحة وكان فيها الرجل كالمارد . فان أخباراً كهذه موجودة ولكن في مثل بدائع الزهور ، وللدكتور أن ينقد مثل هذه الأخبار اذا أراد وأن يعتقد وجود أناس كاولئك اذا شاء

لكن هذا لا يمنعنا أن نأسف أشد الأسف ان صاحب الكتاب حين أراد الكتابة في الشعر والشعراء شغلته القمحة التي هي قدر التفاحة والعلاق الذي يبلغ بيده قاع البحر وعين الشمس فلم يجعل مقدمته بين يدي فصوله تلك : تفصيل مبادئ النقد الصحيحة التي سيستخدمها في تمييز صحيح الشعر من منحوله والتي يقول إنها خير من مناهج القدماء

شعراء اليمن

وقد كتب تحت الشعر والشعراء في شعراء اليمن وشعراء بيعة وشعراء مضر .
أما شعراء اليمن فالأمر فيهم عنده بسيط . لم يكن لليمن شعراء لأن لغة اليمن
قبيل الاسلام لم تكن لغة العدنانيين عهدئذ في الشمال . وله على ذلك دليل : تلك
النصوص والنقوش التي ذكرها في فصل الأدب الجاهلي واللغة من كتابه الثاني
والتي فرغنا منها ومما بناه عليها في نقد ذلك الكتاب

وقد أراد بعد أن ذهب بشعراء اليمن في لمحة أن يكر على ما للقدماء في
شعراء اليمن من أقوال وما يروون لأولئك الشعراء من أشعار فيذهب بها
أيضاً ، فعرض لروايات أنكرها القدماء أنفسهم في حمير وتبع فزيفها ، وعرض
للمجرة الى الشمال فرد القارئ الى رأى له فيها قد سبق ونحن أيضاً نرد القارئ
الى نقد ذلك الرأى في آخر فصل الأدب الجاهلي واللغة . الا انه زاد هنا قولاً
جديداً زعم به ان الهجرة ان صحت تعكس نظرية القدماء في العاربة وتجعلهم
مستعربين لأنهم تعلموا لغة العدنانيين حين هاجروا الى موطن العدنانية في الشمال .
ولا ندري ماذا يهم لو تغيرت نظرية القدماء أو بقيت في أمر كذا . ثم لا ندري
كيف فات صاحب الكتاب أن تلك الهجرة لا تعكس للقدماء نظرية ولا رأياً ،
فنظرية القدماء تتعلق بأصل العدنانيين ، وتلك الهجرة إنما كانت بعد أن نبت
العدنانيون في موطنهم أحقاباً طويلة . وإذا كان لابد من توضيح الظاهر
فالمنسبون الى اليمن من ساكني الشمال اما أن يكونوا من سلالة المهاجرين قديماً
أو من سلالة المهاجرين حديثاً . فان كانوا من الأولين فقد طرأ على لغتهم ما طرأ
على اللغة العربية في الشمال من التطورات التي صيرتها الى العدنانية . وان
كانوا من الآخرين فقد اتخذوا اللغة الشمال لغة حين اتخذوا الشمال موطناً ،

وهذا استعراب إن لم تكن هناك عربية الا عربية الشمال وإلا فهو استعدان
إذا صح أن نشق للاستعراب نظيراً من العدنانية . وهذا كله بمنزل عن قول
الفريقين بأصل اللغة وصلة ما بين القحطانية والعدنانية

ثم عرض صاحب الكتاب لما كان بين العدنانية وأهل الجنوب من
خصوصيات في الجاهلية الحديثة انتهت بانتصارات للعدنانية على يد كليب وأهل .
فأما « بعض المحدثين من المؤرخين » فقد فتنوا بها « فبنوا عليها نظريات
ضخمة » . وأما هو فانه يقف من هذا كله موقفه ازاء « ما يروي القصاص من
الاحاديث والاعخبار » لأنه لم يظفر بعد بالنصوص التاريخية القاطعة أو
المرجحة « ولا يزال ينتظر » من الأدلة التاريخية ما يكفي لترجيح النفي
أو الإثبات « وهذه عبارة تعرف لنا الأدلة التاريخية تعريفاً جديداً : فحدها
الفاصل انها ما يقتنع به صاحب الكتاب ، فان اقتنع بها المؤرخون في الحديث
والقديم من غير أن يقتنع هو فليست أدلة . ولقد كنا نظن ان افراط الاستاذ
في الاعتداد بنفسه والاستهانة بغيره مقصور على الأدب العربي الذي هو
من أسانده فاذا به يتجاوز الأدب العربي الذي هو من رجاله الى التاريخ
الذي هو من غير رجاله ، ويتجاوز القدماء الذين يرى مناهجهم في النقد
دون مناهجه الى المحدثين الذين علموه مناهج النقد . وإلا فكيف تصور
الاستاذ ان اولئك المحدثين من المؤرخين فتنوا بتلك الانتصارات وأقاموا
عليها النظريات من غير أن تكون لديهم أدلة تاريخية عليها ؟ وأين ذهببت عنهم
مناهج النقد التي امتاز بها المحدثون فجعلتهم أقل خطأ من القدماء ؟ وإذا كانت
لهم أدلة لم يرضها فلماذا لم يناقشهم إياها قبل أن يزعم أنها في حكم المعلوم ؟
الحق أن الاستاذ يضرب في واد من الباطل وحده لا يرافقه فيه قديم
ولا حديث

على أننا لا ندري ماذا يريد صاحب الكتاب بالنصوص التاريخية التي يزعم أنها لم توجد بعد . ان كان يريد المکتوب القديم فليدعي من المکتوب القديم ما محصه وأقره علماء اللغة والتاريخ من القدماء والمحدثين . وان كان يريد أثراً قديماً من آثار كليب ومن كانوا معه فإنه يطلب من ذلك العصر ما لا يمكن أن ينتججه : يطلب الكتابة ممن لم يكن بيده قلم ، و يطلب الحفار ممن لم يكن بيده غير السيف

وقد انتقل صاحب الكتاب من انكار تلك الانتصارات الى انكار ما قيل فيها زاعماً ان العصبية هي التي أنطقت أصحابها بها . لكن من سوء حظه أنه ضرب مثلاً لتلك الانتصارات وما قيل فيها يوماً مشهوراً وقع والنبي ﷺ قد بعث لم يهاجر بمكة ^(١) هو يوم الكلاب الثاني الذي كان بين قبائل نجران وقبائل تميم . قاد تميم فيه قيس بن عاصم الوافد على الرسول صلوات الله عليه بعد الفتح كما سبق ان ذكرنا لك ، وقاد مذحجا في غارتها على تميم عبد يغوث بن الحرث بن وقص الحارثي . قال يوم لم يكن ليخفي والشعر لم يكن لينسى واللغة لم يكن ليشك فيها من يعلم أن أهل نجران وفدوا على النبي سنة عشر بعد أن أسلموا على يدي خالد بن الوليد فكلوا النبي وكلهم وأرسل معهم عمرو بن حزم يعلمهم شرائع الاسلام ^(٢) ، وأن نصارى نجران أوفدوا الى النبي وفدا يباهله ثم رجعوا عن المباهلة الى المصالحة على الجزية وأمر النبي فكتب لهم علي بذلك كتاباً كان له ولهم شأن بعد ذلك . ومع هذا فصاحب الكتاب ينكر أن يكون عبد يغوث قال في ذلك اليوم قصيدته المشهورة « ألا لا تلوماني كفى اللوم ما بيا » وأن يكون البراء السكندي ووعلة الجرمي قالا قصيدتهما ينميان على قومهما الهزيمة ، ويخبرك انك « لا تشك » وأنت تقرأ هذا الشعر - في أن

(١) ابن الأثير

الجاهليين من أهل اليمن لم يقولوه وإنما هو شعر صنعه قصاص تميم والمروجون للعصبية التميمية « ! وله على ذلك أدلة : أن هناك أشعاراً قيلت في ذلك اليوم » لن تحتاج الى شرح ولا الى تفسير لا في مادتها ولا في معناها « ، وأن شعر البراء ووعلة حوى ثناء كثيراً على تميم ونيلاً كبيراً من مذحج ، وأن قصيدتهما بعد ذلك « تشتركان في ضعف اللفظ وسقمه حتى ان التكلف ليلمس فيهما لمسا كما يلمس في المنظومات العلمية ولا سيما حين تعرضان لنظم أسماء القبائل والأشخاص » ص ٢٠٢ . وهذه أدلة سيكون للنقد منها موقف بعد قليل وإنما نريد ان نلفتك الآن الى ان تلك الاشعار على خلاف ما زعم ، لا ضعف في لفظها ولا سوء في نظمها ولا تكلف فيها ، بل فيها من المتانة وشدة الأسر والتصريف ما يجعل القارئ يقف أمامها كما يقف أمام شيء غير مألوف ، ثم هي بعد ذلك لا تصدر إلا من محروب أو مأسور أو مهزوم . وتستطيع أن تحكم عليها أنت حين تقرأ للبراء من القصيدة التي ذكرها صاحب الكتاب :

قَتَلْتُمَا تَمِيمٌ	يَوْمًا جَدِيدًا	قَتَلَ عَادٌ وَذَلِكَ يَوْمَ الْكُلاَبِ
يَوْمَ جَثَايَسَ	سَوَقْنَا الْحَيْنَ سَوْقًا	نَحْنُ قَوْمٌ كَأَنَّهُمْ أَسَدٌ غَابَ
وَحَشَدْنَا الصَّمِيمَ	نَرْجُو نَهَابًا	فَلَقَيْنَا الْبَوَارَ دُونَ النَّهَابِ
لَقَيْنَا أَسْوَدَ سَعْدَ	وَسَعْدَ	خَلَقْتُ فِي الْحُرُوبِ سَوَاطِدَ
تَرْكُونِي مَسْهَدًا	فِي وَثَاقٍ	أَرْقُبُ النَّجْمَ مَا أَسْفَغَ شَرَابِي

وحين تقرأ لوعلة الجرمي :

عَذَلْتَنِي نَهْدٌ	فَقَلْتُ لَنَهْدٍ	حِينَ جَاشَتْ ^(١) عَلَى الْكُلاَبِ أَخَاهَا
يَوْمَ كُنَّا لَدَيْهِمْ	طَيْرَ مَاءٍ	وَتَمِيمٌ صَقُورَهَا وَبَزَاهَا
لَا تَلُومُوا عَلَى الْفَرَارِ	فَسَعْدَ	يَا لَنَهْدٍ ! يَخَافُهَا مِنْ يَرَاهَا
أَمَّا هُمَا	الطَّعَانُ إِذَا مَا	كَرِهَ الطَّعْنَ وَالضَّرَابَ سِوَاهَا

(١) نظنها ، جافت ، لا ، جاشت ،

ووعلة الجرمى هذا كان حامل لواء منحنج يومئذ وأول الفارين^(١)
وقد تناول صاحب الكتاب يوم الكلاب الأول فألحقه بيوم الكلاب
الثاني زاعما أن الشعر الذي قيل فيه كالشعر الأول ضعفا وسقما . ولعله كذلك
ولكن من ناحية السلب لا من ناحية الإيجاب . وقد ضرب مثلا على ذلك
شعر معدي كرب غلفاء يرثي أخاه شرحبيل الذي تقدم خبر مقتله على يد أبي
حنش . وستري إذا جاوزت غرابة في لفظة أو لفظتين في بيت أو بيتين
من هذا الشعر أنه لا ضعف ولا سقم فيه وأنه لا يصدر إلا من متوجع
صادق العاطفة :

إن جنبي عن الفراش لئلا ي	كنتجاني الأسر فوق اضطراب ^(٢)
من حديث نبي إلي فما تر	قأ عيني ولا أسمع شرابي
مرة كالذعاف أكتمها لنا	س على حرٍّ مَلَّةً ^(٣) كالشهاب
من شرحبيل إذ تعاوره الار	ماح من بعد لذة وشباب
يا ابن أمي ولو شهدتك إذ تد	عو تيمًا وأنت غير مجاب
لتركت الحسام تجري ظباه	من دماء الأعداء يوم الكلاب
ثم طاعنت من ورائك حتى	تبلغ الرحب أو تُبَزَّ ثيابي
احسنت وأئيل ، وعادتها الأحس	ان ، بالحبو يوم ضرب الرقاب
يوم فرت بنو تميم وولت	خيالهم يتقين بالأذنان ^(٤)

ونحن نرى - إذا كان لمثلنا أن يبدى في هذا رأيا - أن هذه الأبيات من
الشعر النادر الذي حوى فنونا من العاطفة في أبيات واضحة صادقة ، وكان الأولى

(١) ابن الأثير

(٢) الحجة الناشئة المحددة الأطراف

(٣) الملة التراب الحار والحجر

(٤) عن ابن الأثير الألبيت السادس فانه عن صاحب الكتاب

بصاحب الكتاب ان يستثنى مثل هذا الشعر وألا تحمله رغبته في نبذه على وصفه بما ليس فيه

شعر الأنصار مرة أخرى

فأنت ترى ان حجج صاحب الكتاب تتساقط من حوله واحدة إثر واحدة وأنه في موقفه من شعراء اليمن متهافت ولكنه أشد ما يكون تهافتا حينما عرض لما ظنه « آخر سهم في كنانة أنصار القديم » يريد بذلك اعتراضهم عليه بمضرية شعر الأنصار مع ما هو معروف من يمنييتهم . وهو لا ينكر أن الأنصار شعرا مضريا صحيحا ولكنه ينكر أن يكونوا يمانيين في الأصل لأنه لا يعرف « مطلقاً شيئاً صحيحاً يثبت هذه اليمنية » ، ولا ندري لماذا يشتد هكذا في إنكار يمنية الأنصار في الوقت الذي يحتج لبطلان شعر عبد يغوث من معه بيمنييتهم . فهل عرف مطلقاً شيئاً صحيحاً يثبت له يمنية عبد يغوث ؟ هل ليس ينقصه إلا أن يعرف مثله ليسلم بيمنية الأنصار ؟ إنه لم يأت عن عبد يغوث ومن معه إلا مثل ما أتاه عن الأنصار : يمنية يدعونها ويقرهم عليها العرب كلهم . فإذا كان الأنصار مضريين كما يقول لأن شعرهم مضري فالأخرون من اليمانيين أيضاً مضريون لشعرهم ، ويسقط احتجاجه على بطلان الشعر بمخالفة لغة الجنوب لغة الشمال . فإما أن يحاجهم بما يقولون فيتموجه عليه اعتراضهم هذا الذي يريد ان يتخلص منه بفرضه مضرية من لم يكن يرى مضرية نفسه ولم يكن غيره يرى له ذلك ، وإما ان يتخذ الموطن الجغرافي كما يقول فيكون الكل مضريين ماداموا لا يسكنون اليمن سواء منهم من سكن تهامة والحجاز ، ومن سكن اليمامة ونجدا والذهناء . على أننا لا ندري ماذا ينفعه انكار يمنية الأنصار فيلج في انكارها هذا اللجاج ، فهل يريد أن ينكر التمصر وما يشهد به الحس من اتخاذ الشخص

لغة المصر الذي ينشأ فيه ؟ إذا لم يكن ينكر هذا فليس له ان ينكر من الوجهة اللغوية شعر اليمانيين الذين نشأوا مختلطين بالعدنانية كشعر امرئ القيس الذي نشأ في بني أسد ، وشعر معديكرب غلفاء الذي نشأ في قيس عيلان . واذن فقد أقصده السهم وأصماه على ما يظهر ، وليس بهم بعد ذلك أكان آخر سهم في كنانة أنصار القديم أم لا يزال لديهم من مثله الشيء الكثير

المبادئ العملية لنقد الشعر عند صاحب الكتاب

والآن فلنرجع الى تلك الأسباب التي ذكرها دليلاً على بطلان شعر اليمانيين فقد آن أن يقف النقد عندها وقفة خاصة لا لأنها اتخذت وسيلة الى رفض شعر اليمانيين فقط ولكن لأنها حوت جميع المبادئ التي رجع اليها صاحب الكتاب في رفض أشعار من نظر في شعرهم من الجاهليين : جاهلي اليمن أو ربيعة أو مضر . وإذا رجعت الى تلك الأسباب وجدتها تنحصر في خمسة أمور اعتمد عليها من غير بيان أو تفصيل . تلك هي : اللغة ، والعصبية ، ومعقولية صدور الكلام ممن نسب الكلام اليه ، وما يسميه صاحب الكتاب سهولة وليناً ، ثم ما يسميه تكلفاً وضعفاً

اللغة

فأما اللغة فقد رأيت كيف توكل عليها من حيث المادة في رفض الشعر اليمني ، ومن حيث اللهجات في رفض الشعر العدناني ، وقد رأيت أيضاً أنه لم يجشم نفسه في ذلك نصباً ولم يحاول أن يبين شيئاً من أوجه الخلاف في المادة بين اللغة اليمنية واللغة العدنانية في القرن السادس وأواخر القرن الخامس الميلاديين ، ولا شيئاً من أوجه الخلاف في اللهجة بين القبائل العدنانية له في الشعر أثر يمكن

أن يُستدل به على الصحة أو البطلان . وواضح أن الوقوف على هذا كله ضروري لمبحث الأدب الجاهلي من هذه الناحية ، وأن الحكم على الأدب الجاهلي من هذه الناحية قبل استبانة ذلك كله عبث وتضييع . وليس هناك شك في أن القدماء كانوا على علم بتلك الاختلافات اللغوية أو بكثير منها على الأقل ، وكانوا يستعينون بها في نقد ما نقدوه من الأدب الجاهلي كما يتبين ذلك من النصف الكثيرة التي يلقاها القاريء في كتب الأدب ، كالكمال والامالي وطبقات الشعراء ، من ذلك قول أبي عمرو في لغة حمير وأقاضي اليمن ، وقول صاحب الكامل ^(١) ان بني كعب بن ربيعة بن عامر يقولون رضي الله عليك بدلا من رضي الله عنك ، وأن طيئاً وأهل اليمن يقولون ذو بمعنى الذي ^(٢) ، ومن ذلك ما ذكره ابن سلام ^(٣) عن يونس بن حبيب أنه قال لابن أبي اسحاق « هل يقول أحد الصويق يعني السويق ؟ قال نعم عمرو بن تميم . وما تريد الى هذا ؟ عليك بباب من النحو يطرد وينقاس » . فهذه أمثلة من تلك النصف الكثيرة التي تدل على أنهم كانوا يصدرون عن علم واسع وإن كانوا لا يذكرونها في كتب الأدب الا بالمناسبات . ولو رجعت الى ما ذكره صاحب الكامل عن ذو والشواهد المتعددة التي استشهد بها لرأيت مثلاً من سعة العلم التي كان يصدر عنها أولئك القوم في اللغة والأدب ، ولا أدركت أنهم كانوا أقدر على نقد الشعر من ناحية اللغة منا الآن ، وأن من العبث مباہتتهم لغوياً فيما صححوا من الشعر اذا كان المباہت لم يحط بما علموا من ذلك فضلاً عما لم يعلموا

(١) كمال أو لص ٣٥٢

(٢) كمال ثاني ص ١٣٨

(٣) طبقات الشعراء ص ٧

العصبية

وليس صاحب الكتاب أحسن استخداماً للعصبية منه للغة في نقد الشعر .
 فأما موقفه الذي وقفه منها كسبب من أسباب وضع الشعر فقد سبق نقده . وقد
 غير هنا ذلك الموقف ولكن إلى الأسوأ . كان من قبل يراها سبباً للشك ولكنه
 الآن يراها سبباً للرفض . فرفض بها شعر الحروب بين اليمن ومصر : ما كان منه
 ثناء وما كان منه ذم ، في اليمن أو في مصر ، وليس أسهل على صاحب الكتاب
 من أن يجعل الذم من افتراء العدو والثناء من افتراء الصديق . ورفض بها أيضاً
 شعر الأعشى الذي مدح به من مدح ، كشره في السموم وكسرى وهودة بن
 علي وعامر بن الطفيل . ورفض بها شعر امرئ القيس المتصل بحروبه وإن كان
 بعضه لا يمكن حمله على العصبية كقول امرئ القيس حين أوقع بني كنانة
 يظنهم بنى أسد :

ألا يالهف هند أرقوم همو كانوا الشفاء فلم يصابوا

وقاهم جهنم بيني أبيهم وبالأشقيين ما كان العقاب

يعنى بيني أبيهم كنانة فإن أسداً وكنانة ابني خزيمة ^(١) . وهذا شعر لا يمكن
 حمله على ذلك الحمل غير المعقول الذي يحمله عليه صاحب الكتاب ، نغى محمل
 اختراع بني كندة قصة امرئ القيس تضاهي بها قصة ابن الأشعث . والشعر
 الذي يمكن حمله على ذلك الحمل بالشكاف البعيد كقول امرئ القيس يبكي على
 بني آكل المرار . وفيهم عماء ممالك وعمرو ابنا الحرث . الذين أخذتهم تغلب فأنت
 بهم المنذر بن ماء السماء أيام أنو شروان فضرب رقابهم بحفر الأميال في ديار
 بني مريـن العباديين بين دير بني هند والكوفة ^(٢) :

(١) ابن الأثير

(٢) ابن الأثير

ملوك من بني حجر بن عمرو يساقون العشيّة يقتلون
فلو في يوم معركة أصيبوا ولكن في ديار بني مرينا
ولم تغسل جماجمهم بغسل ولكن في الدماء مرملينا
تظل الطير عاكفة عليهم وتنزع الحواجب والعيونا

مثل هذا الشعر يفقد قيمته ومعناه بحمله على ذلك الحمل الذي يستلزم تكذيب العرب أجمعين لا بني كندة وحدهم فيما كانوا يعرفون من مشهور أيامهم ووقائعهم . فان تلك الأيام والوقائع لم تكن تخص بني كندة وحدهم وإنما شركهم فيها غيرهم مثل بني أسد وكنانة وتغلب وبكر، وكل هؤلاء لم يكن يهمهم أن يمالئوا كندة في الاسلام على ما اخترعت من قصة فيها نيل كبير من أنفسهم . بل نفس العصبية التي يستند اليها صاحب الكتاب فيما ادعاه على كندة من اختراع قصة امرئ القيس وما يتصل بها من الشعر من شأنها أن تضطر بني أسد وبني كنانة الى تكذيب كندة في قصتها تلك لو لم تكن القصة حقاً يعرفها الناس ويحفظ شعرها الشعراء قبل أن يولد ابن الأشت أو يوجد الحجاج

فاستخدام صاحب الكتاب للعصبية هو في كثير من المواطن استخدام متخيل لا يحسب للحقائق ولا للمنطق حساباً ، أو استخدام مخطيء يأخذ صفة من صفات الشعر الصحيح فيجعلها علامة من علامات الشعر المنحول . فان العصبية كما بينا من قبل كانت عاملاً فعالاً من عوامل قول الشعر في الجاهلية سواء دفعت الشاعر نفسه الى القول أو دفعت غيره الى اجزال صلاته أو اتخاذ يد أخرى عنده ليحمله بها على القول . فمن يجعل العصبية في الشعر علامة من علامات البطلان فقد أبطل كل الشعر المقول في الجاهلية . وليس هكذا يكون سبيل التمييز بين الصحيح والمنحول . إنما السبيل في مثل هذا أن يبحث عن

الخصائص التي تفرق بين عصبية وعصبية ، وتميز بين عصبية العصر الجاهلي وعصبية العصر الاسلامي ، حتى استطاع القول أي شعر العصبية قيل في الجاهلية وأيه قيل في الاسلام . ولا قيمة للعصبية في الدلالة على المنحول من الشعر ما لم تُبين هذه الخصائص منها ، إن كان الى تبين ذلك الآن سبيل . وفي ظننا أن الخطوة العملية للوصول الى تعيينها لا بد أن تبدأ بامتحان الشعر الذي زينه القدماء ابتغاء مقارنته بالشعر الذي صححوه لعل هذه المقارنة تؤدي الى الكشف عن خصائص شعر العصبية ، ولعل هذه الخصائص تمتاز فيما بينها الى ما هو خاص بالعصر الجاهلي وإلى ما هو خاص بالعصر الاسلامي فيمكن الاستدلال من هذه الناحية على جاهلية الشعر استدلالاً صواباً أو قريباً من الصواب

مقدمة ضرورة الكلام عن نسب الشعراء

وقد استدلل صاحب الكتاب على أن بعض الأشعار من نتاج العصبية بعد الاسلام باحتوائها على ثناء أو ذم يرى صدوره ممن يعزى اليهم غير معقول فهو يرى من غير المعقول أن يذم البراء الكندي ووعلة الجرمي قومهما أو يثنيها على تميم الذين هزموا قومهما يوم الكلاب الثاني

وهذا نوع من الاستدلال حسن لو صح ، ولكن صحته متوقفة على معرفة نفسية الشعراء وأخلاقهم حتى يمكن أن يقال إن كان مثل هذا يصدر عنهما أو لا يصدر . ولا نظن صاحب الكتاب يعرف عنهما وعن أخلاقهما شيئاً وهو على أي حال لم يدع لنفسه هذه المعرفة ولم يعمل رأيه بها وإنما استبعد أن يذم شاعر عربي قومه ويبالغ ، وإن يمدح خصمه ويبالغ . لكن هذا الاستبعاد ليس صحيحاً على إطلاقه ، فقد كان من الشعراء من ذم نفسه وذم أمه التي ولدته وبالعكس الحظيئة . ومنهم من ذم قومه حين لم يُصرخوه كذلك الحماسي صاحب

الآيات المشهورة:

لو كنت من مازن لم تستبح إلي
إذن لقام بنصري معشر خشن
لكن قومي وإن كانوا ذوي عدد
يجزون من ظلم أهل الظلم مغفرة
كأن ربك لم يخلق لخشيته
فليت لي بهم قوماً إذا ركبوا
وقد اعتذر عبد الله بن الزبيري السهمي إلى النبي صلوات الله عليه مما

كان يقوله قبل الإسلام

إني لمعتذر إليك من الذي أسديت إذ أنا في الضلال أهيم
أيام تأمرني بأغوى خطة سهم وتأمرني بها مخزوم^(١)
والمسألة ليست مما يحتاج إلى تدليل، فالشعراء ككل الناس لم يخلقوا بأخلاق
واحدة فمنهم من يتعصب لقومه بالحق وبالباطل، ومنهم من ينصف قومه بمدحهم
إذا أحسنوا ويذمهم إذا أساءوا، ومنهم من لا يتحرج أن يذم قومه إذا كان
في ذمهم منفعة له وإن لم يسيئوا

وإذا كان لا بد من الاستشهاد بشعر لا نظن صاحب الكتاب يذكر
صحته قد حوى من مدح العدو وذم الصديق ما ليس عليه من مزيد فإن في
شعر اعشى همدان مستشهداً وهو الشعر الذي مدح به الحجاج فأفرط وذم فيه
الذين ثاروا معه على الحجاج فأفرط، قال^(٢):

أبي الله إلا أن يتم نوره
ويطفيء نار الفاسقين فتحمدا

(١) طبقات الشعراء: ابن الزبيري

(٢) الأغاني جزء خامس اعشى همدان

وينزل ذلاً بالعراق وأهله
وما لبث الحجاج أن سل سيفه
وما زاحف الحجاج إلا رأيت
فكيف رأيت الله فرق جمعهم
بما نكثوا من بيعة بعد بيعة
وما أحدثوا من بدعة وعظيمة
ولما دلفنا لابن يوسف ضلة
قطعنا إليه الخندقين وإنما
وفيه يقول :

سيُغلب قوم غالبوا الله جهلة
كذلك يضل الله من كان قلبه
فقد تركوا الأموال والأهل خلفهم
على أن الأمر في شعر البراء ووعلة أيسر من هذا ، فوعلة منهزم يلومه قومه
فهو يعتذر لنفسه ببسالة خصمه ويذكر قومه بأنهم هزموا مثله ويغفل لهم حين
أغلظوا له . والبراء لم يزد على أن وصف شيئاً قد كان ، فقومه تجمعوا للاغارة على
تيمم ابتغاء النهب فكان نصيبهم التقتيل وكان نصيبه الأسر ، وشعره الذي ذكر
فيه هذا أشبه بالنواح والبكاء على قومه منه بنهمهم والنعي عليهم

فأعيني على الألى فارقوني دَرر من دموعها بانسكاب
كيف أبني الحياة بعد رجال قتلوا كالأسود قتل "الكلاب"
منهم الحارثي عبد يغوث ويزيد الفتيان وابن شهاب
بل أقدم مدح قومه في شعره ذلك مدحاً خير قليل ، وإذا كان قد مدح

أعداءه أيضاً وجعلهم أسد من قومه وأبسل فما ذلك إلا لأنه لم يكن يستطيع أن يقول غير هذا ، ولو قال لكذب الواقع ولنال من قومه أكبر النيل . فلأن يكون قومه شجعاناً لقوا أشجع منهم فانهزموا وقتلوا أقرب الى المعقول وأشرف للقاتل والمقتول من أن يكونوا قد لقوا حتفهم على يد عدو جبان . فلو لم يكن البراء يريد الصدق بما قال لاضطره اليه حب الدفاع عن قومه ، ولو لم يضطره هذا لاضطره فن الشعر ورَبُّهُ بنفسه أن تصير أضحوكة بين الشعراء .

التكلف والضعف

وقد اتخذ صاحب الكتاب مما يسميه تكلفاً وضعفاً مبدأً رابعاً استند إليه في رفض طائفة من الشعر . ولسنا ندري بالضبط ما يريد بالتكلف والضعف لأنه لم يناوئهما بتحديد . وعدم تحديدهما يذهب بقيمتيهما كبداً في نقد الشعر . ولو أمكن تحديدهما لما أمكن الانتفاع بهما إلا في تخليص شعر من لم يُعرف بتكلف ولا بضعف من الشعراء ، وأنى لصاحب الكتاب أن يعرف ذلك وهو لا يصدق القدماء فيما قلوا ولا يسلم بشعر صحيح فيستطيع أن يحكم منه أي الشعراء يتكلف وأيهم لا يتكلف ؟ ولو استطاع وخالف القدماء في حكمه لما كان هناك ما يرجح رأيه على رأيهم إذ هما يكن من عيوب القدماء فليس من يذنبها الجمل بالفصيح وغير الفصيح والمتكلف والمطبوع والضعيف وغير الضعيف . فالمبدأ كما ترى مبدأ مبهم لا يمكن التحاكم إليه في رفض ما صححه القدماء من شعر . ومع ذلك فقد رفض به شعر أصحاب يومى السكلاب وشعر المتلمس وشعر الأعشى في مدح النبي وشعر امرئ القيس عدا قصيدتيه « قفانبك » و « ألا انعم صباحا » على أنه عاد فزعم أنه لا يعرف « قصيدة يظهر فيها التكلف والتعمل أكثر مما يظهران في هذه القصيدة » يريد قصيدة « قفانبك » أي أنه يرفضها أيضاً . وسكت

عن القصيدة الثانية إلا عن غزلها الذي زعم أنه أشبه بغزل عمر بن أبي ربيعة والفرزدق : أي أنه من شعر كليهما أو أحدهما وليس من شعر امرئ القيس . ولا ندري وقد وصل الى نقطة محدودة كمنه لماذا لم يبحثها كما ينبغي وينظر هل غزل القصيدتين يشبه كلام الفرزدق ورفيقه في نظمه كما أشبه كلامهما في موضوعه ؟ فإن الشبه في الموضوع ليس بشيء وإنما العبرة بالنظم وتوفير الخصائص فيه . وخصائص الفرزدق وعمر بن أبي ربيعة ممكن استخلاصها من شعرهما الكثير المعروف أو ينبغي أن يكون ذلك ممكنا . وإذن فينبغي أن يكون ممكنا الحكم بالدليل الأدبي المحسوس على ذلك الغزل أنه لدينك الشاعرين أم ليس لهما . وكان ينبغي على صاحب الكتاب أن يفعل ذلك قبل أن يحكم بما حكم به وأن يقدم بحثه عن هذه النقطة كمثل محدود لما يستطيع النقد الحديث أن يقوم به على يده . ولكن لا ، فإن أمثال هاته النقطة المحدودة التي يفرح بها الباحثون في العادة لأنها تمكنهم من اختبار آرائهم عمليا لا يفرح بها الأستاذ فيما يظهر . أو اعلمه يفرح بها ويبحث عنها ولكن يختص بفرحه وتفصيل بحثه أولئك الذين يتخذون هذا النحو من العلم صناعة وفنا »

ومن امارات التكلف عنده التعداد : تعداد القبائل أو تعداد النظائر على وجه الاجمال . فالتكلف في رأيه يلمس لمسا كما يلمس في المنظومات العلمية « في مثل قول البراء السكندي من قصيدته في السكلاب الثاني

سرت في الازد والمنداحج طرا	وبكيل وحاشد الأنياب
وبني كندة الملوك ونخم	وجندام وحمير الأرباب
وبراد وخشم وزبيد	وبني الحارث الطوال الرقاب
وحشدنا الصميم نرجو نهابا	فلقينا البوار دون النهاب

ولسنا ندري لماذا يحرم في الشعر التعداد والسرد اذا اقتضى المقام ذلك ؟ ولا لماذا يحرم ذلك في الشعر العربي ولا يحرم في الشعر اليوناني كشعر هوميروس ؟ ولا لماذا يكون كل سرد متكلفاً كما في المنظومات العلمية وإن اختلفت عن سردها في الغرض وفي طريقة الايراد ؟ فالمنظومات تسرد للسرد ولتسهيل الحفظ ولا يهمها كيف تسرد ، أي لا يهمها الفن في طريقة سردها المعلومات . وليس كذلك السرد الشعري . وسواء أكان الشعر السابق من المتكلف أم من غير المتكلف وسواء أكان تكلفه دليلاً على بطلانه أم لم يكن فإن مجرد التعداد والسرد ليس دليلاً على تكلف النظامين من العلماء ولا يمكن أن يعد من اماراته . والشاعر العربي المقتدر ينبغي ألا يحجم عن تعداد ما يقتضي المقام تعداد ما دام يورده في أسلوب حسن . وفي فحول الشعراء من لم يحجم بالفعل عن ذلك كما رأيت في رثاء الفرزدق ولديه اذا رجعت الى شعره ^(١) ، وكما ترى في قول مروان بن أبي حفصة :

إِنَّ الْغَوَانِي طَالَمَا قَتَلْنَا بَعِيُونَهُنَّ وَلَا يَكْدِبْنَ قَتِيلَا
 مِنْ كُلِّ آنَسَةٍ كَأَنَّ حَجَالَهَا ضُمْنَ أَحْوَرٍ فِي الْكِنَاسِ كَحِيلَا
 أَرْدِينَ عُرُودَ وَالْمَرْقَشِ قَبْلَهُ كُلُّ أَصِيبٍ ، وَمَا أَطَاقَ ، ذَهُولَا
 وَلَقَدْ تَرَكْنِ أَبَا ذُوَيْبٍ هَائِلًا وَلَقَدْ تَبَلَّنَ كَثِيرًا وَجَمِيلًا
 وَتَرَكْنِ لَابْنَ أَبِي رَبِيعَةَ مَنْطِقًا فِيهِنَّ أَصْبَحَ سَائِرًا مَحْمُولَا
 إِلَّا أَكُنْ مِمَّنْ قَتَلْنَ فَنَانِي مِمَّنْ تَرَكْنَ فُؤَادَهُ مَحْمُولَا
 وكما ترى في قول حسان يتحرق على هجاء مسافع بن عياض التميمي ^(٢) :

لو كنت من هاشم أو من بني أسد
 أو عبد شمس أو أصحاب اللوا الصيدير

(١) هذا الكتاب صفحة ٢٥٠

(٢) الكامل جزء اول : ص ١٢٨

أو من بني نوفل أو رهط مُطَلَب لله دَرَك لم تهتم بهديدي
 أو في الذَّوَابَة من قوم ذوي حسب لم تصبح اليوم نِكْسًا ثاني الجيد
 أو من بني زُهْرَة الأَخيار قد علوا أو من بني جمح البيض المناجيد
 أو في السرارة من تيم رضيت بهم أو من بني خلف الأخضر الجلاعيد
 يا آل تيم ألا تنهوا سفيتكم قبل القذاف بقول كالجلاعيد ؟
 لولا الرسول فاني نست عاصيه حتى يغيبني في الرمس ملحودي
 وصاحب الغار اني سوف أحفظه وطلحة بن عبيد الله ذي الجود
 لقد رميت بها شذماء فاضحة يظل منها صحيح القوم كالودي
 فلو كان شعر مروان وشعر حسان قبيلا في الجاهلية لرفض صاحب الكتاب
 أولهما لأنه نظم الغزائين ، ولرفض ثانيهما لأنه نظم قبائل قريش ا
 كذلك قد رفض صاحب الكتاب قصيدة الأعشى التي منح بها النبي صلوات الله وسلامه
 وعدد فيها من المبادي التي كان صلوات الله عليه يدعو اليها. وحجته في
 ذلك أنها الى نظم المتن أقرب منها الى الشعر الجيد . وقد تكون كذلك
 ولكنها لا تكون من أجل هذا موضوعا على الأعشى لأنهم لم تنظم لتكون متنا
 ولأن صاحب الكتاب يحكم عليها الآن بعد مرور أكثر من ثلاثة عشر قرنا
 لا كت معانيها في السنة الصغار والكبار ، ولو سمعها قبلئذ لاسترعاها منها ما يسترعيه
 الآن من كل شيء غير مألوف . والأعشى على أي حل كان كأهل عصره يجد
 لتلك المبادي جدة من غير شك وكان يسلك الى مدح الرسول مدح ما يدعو
 الرسول اليه وكان فوق هذا وذاك يريد أن يعلن للناس أنه مسلم يقر بما جاء به
 الرسول الكريم ويدعو الى ما دعا اليه ، فكان من المعقول ومن الطبيعي أن
 يقول الأعشى عندئذ :
 نبي يرى ما لا ترون وذكره أغار لعمرى في البلاد وأنجدا

متي ما تناخي عند باب ابن هاشم
له صدقات ما تغبُّ ونائل
إذا أنت لم ترحل بزاد من النقي
ندمت على أن لا تكون كمثل
فأياك والميتات لا تقربنها
وذا النصب المنصوب لا تنسكنه
ولا تقربن حرة كان سرُّها
وسبح على حين العشيات والضحي
ولا تسخرن من بأس ذي ضلالة
كان من المعقول أن يقول الأعشى هذا وقد قصد إلى النبي بمدحه يريد الاسلام
كما قد مدح النبي حسان بن ثابت في قوله :

نبي أتانا بعد يأس وفرة من الرسل والأوثان في الأرض تعبد
كما قد قال عبد الله بن الزبيري يعتذر^(١) :

يا رسول المليك ان لساني راتق ما فتقت اذ أنا بور
اذ أجاري الشيطان في سنن الغي ومن مال ميسله مشبور
آمن اللحم والعظام بما قلت فنفسى الفدى وأنت النذير
وكما قد قال أيضاً :^(١)

فأعقر فدى لك والداي كلاهما ذنبي فأنك راحم مرحوم
وعليك من أئر المليك علامة نور أضاء وخاتم مخنوم
مضت العداوة واتقضت أسبابها ودعت أواصر بيننا وحلوم
إذن فبدأ التكلف هذا كالمبديء الثلاثة الأولى لا خير ولا غناء فيه

السهولة واللين — شعر ربيعة

بقى المبدأ الخامس ذلك الذي يسميه سهولة ولينا والذي رفض به شعر شعراء اليمن عدا امرئ القيس وشعر الأعشى في الغزل ثم شعر عمرو بن قيسمة ومهلل وجليلة وعبيد وعمرو بن كلثوم . وموقفه من هذا كموقفه من سابقة . أخذ فيه بذوق نفسه . وذوقه كما قد قال هو عنه في لحظة من لحظات صوابه ، ليس مقياساً للأذواق جميعاً وإن كان هنا قد جعله مقياساً لها . ورفض الكثير من الشعر يراه سهلاً ليناً حين لم يكن ليعلم عن أربابه أنهم كانوا لا يقولون السهل اللين ، وحين يرى غيره من رجال الأدب أن بعض ذلك الشعر إن كان سهلاً فهو من السهل المتين ، وإن كان سهلاً ليناً كنزول الأعشى فبذلك ينبغي أن يكون

ومن المعجب أن يرفض شعر مثل مهملل وعمرو بن كلثوم لسبب مثل هذا كأن قد كان حراماً على العرب في العصر الذي عاشا فيه أن يكون منهم من يقول الشعر الواضح المكشوف أو كأن صاحب الكتاب يعرف عن لغة العرب في القرن السادس الميلادي ما لم يكن يعرفه أمثال الأصمعي وأبو عبيدة وخلف الأحمر والمفضل الضبي وابن سلام ، فإن هؤلاء وغيرهم من كبار علماء العربية قد صححوا ذلك الشعر الذي يرفضه الآن صاحب الكتاب ولم يربهم منه ما رابه من السهولة واللين ورقة اللفظ . على أن ذلك اللين والضعف إن هو إلا شيء يتوهمه صاحب الكتاب . فما نظن من ذكرنا لك من كبار علماء العربية كانوا يرون ليناً وضعفاً في مثل قول مهملل :

أيلتمسا بدي حسم أنيري إذا أنت اقتضيت فلا تحوري

ولا في مثل قوله (١) :

ليس مثلي يخبرُ القوم عن آباءهم قتلوا ، وينسى القتالا
لم أرم حومة الكتيبة حتى حذني الورْدُ من دماء لعالا
أو قوله (٢) :

بت ليلى بالأُنعمين طويلا أرقب النجم ساهراً أن يزولا
كيف أهدا ولا يزال قتيلا من بني وائل يُنسى قتيلا
غنيت دارنا تهامة في الدهر روفيهـا بنو معد حاولا
ففساقوا كأساً أُمِرت عليهم بينهم يقتل العزيز الدليلا
فصبحنا بني نجم بضرب يترك الهام وقعه مفلولا
لم يُطيقوا أن ينزلوا ونزلنا وأخو الحرب من أطاق النزولا
قتلوا ربهم كليلاً سفاهاً ثم قالوا ما إن نخاف عويلا
كذبوا والحرام والحل حتى يُسلب الخدرُ بيضه المحجولا
ويعت الجنين في عاطف الرحم ونروى رماحنا والخيولا
أو قوله :

قتلوا كليلاً ثم قالوا أربعوا كذبوا ورب الحل والاحرام
حتى تبعد قبيلة وقبيلة ويعض كل مثقف بالهام
وتقوم ربات الخدور حواسراً يمسحن عرض ذوائب الأيتام
فهذا كله شعر في الطبقة العليا من الفصاحة لا يقوله الا شاعر مقتدر أثارت
المصيبة نفسه من قرارها . وقد يكون صحيحاً ما يرى صاحب الكتاب من
أن شعر مهمل فيه من « سهولة اللفظ ولينه واسفاف الشاعر » ما لا يشك معه

(١) السكامل

(٢) العقد : ج ثالث ، حرب البسوس

صاحب الكتاب في أن قائله « رجل من الذين لا يقدرُونَ إلا على مبتذل اللفظ وسوقيه » ولكننا بالرغم من ذلك لا نظن شاعراً يقول مثل هذا الشعر وتسمح نفسه أن يُنسب إلى قائل غيره كائناً من كان وقد ألحق صاحب الكتاب بمهلل جلييلة بنت مرة زوج أخيه ، ورفض مقطوعتها الطريقة المعجبة :

يا ابنة الأَقوام ان شئت فلا تعجلي باللوم حتى تسألي
لأنه لا يدري « أليستطيم شاعر أو شاعرة في هذا العصر الحديث أن
يأتي بأشد ... سهولة وليناً وابتدالاً » منها ولأنه يقرأ « للخنساء والليلى الاخيلية
شراً فيه من قوة » المتن وشدة الأسر « ما يعطيه صورة للمرأة العربية البدوية .
ولكننا نظن أنه أساء الحكم هنا كما أساء هناك ، فشعر جلييلة هذا من الشعر النادر
الحلي الذي يتهجج به قارئ الأدب كما يتهجج جامع العاديات بتمحفة تصل إلى يده
ثم هو ليس بأسهل ولا أليّن من بعض شعر الخنساء كداليتها المشهورة :

أعيني جوداً ولا تجمداً ألا تبكيان لصخر الندى
ألا تبكيان الجواد الجميل ألا تبكيان الفتى السيدا
طويل النجاد رفيع العما د ساد عشيرته أمردا
إذا القوم مدوا أياديهم إلى المجد مدّ اليه يدا
فقال الذي فوق أيديهم من المجد ثم مضى مصعدا

وإذا كان بين المقطوعتين فرق فهو راجع إلى اختلاف المقام واختلاف
شخصية الشاعرتين . هذه تخاطب نفسها وتبكي أخاها وتلك أميرة مصابة بخاطب
مثلها . قتل أخوها زوجها وأتهمتها أخت زوجها بالثمارة فهي تدفع عن نفسها
ولكن في أدب وتلطف ووقار :

يا ابنة الأَقوام ان شئت فلا تعجلي باللوم حتى تسألي

فإذا أنت تبينت الذي يوجب اللوم فلومي واعذلي
 ان تكن أخت امريء ليمت على شفق منها عليه ففعلي
 جل عندي فعل جساس فيا حسرتي عما انجلي أو تنجلي
 فعل جساس على وجدي به قاصم ظهري ومدن اجلي
 يا قتيلاً قوض الدهر به ستف يتيّ جميعاً من عل
 هدم البيت الذي استحدثته وانشى في هدم يتيّ الأول
 ولولا أن صاحب الكتاب كان ممثلاً « بنظريته » متجهاً الى تطبيقها
 لا يهيج في ظننا بهذا الشعر العالي الذي لا نظن في الشعر العربي كثيراً أصدق
 منه أو أدل على قائله

وموقفه من شعر عبيد بن الأبرص ليس خيراً من موقفه من شعر مهمل
 وجميلة فقد أخبره ابن سلام انه لا يعرف لعبيد الا قوله :

أقفر من أهله ملحوب فالقطبيات فالجنوب

ففهم من ذلك أن ابن سلام لا يعرف الا هذا البيت مع أنه أخبره في موضع
 آخر أنه لم يبق من شعر عبيد وطرفة الا قصائد بقدر العشر . فأفل ما يعرف ابن
 سلام لعبيد إذن قصيدة وهي قوله « أقفر من أهله ملحوب » ويكون معنى قول
 ابن سلام : ولا أدري ما بعد ذلك ، انه لا يدري ما ينسب الى عبيد بعد ذلك
 أصحيح هو أم غير صحيح أو أنه لا يدري الصحيح المعروف لعبيد بعد ذلك ،
 وغير ابن سلام على أي المعنيين قد درى وروى . وقد روى صاحب الاغانى
 عن ابن سلام قوله السابق ثم روى لعبيد بعد ذلك شعراً من قصائد نحو الأربع
 لم يذكرها ابن سلام . وروى صاحب الصناعتين من لامية لم يذكرها صاحب
 الاغانى ونقد منها ما روى يستحسن بعضاً ويستقبح بعضاً . وقد اقتصر صاحب

الكتاب على أن أنكر البائية التي سبق مطالعها لأن فيها بيتاً يثبت « وجدانية الله وعامه على نحو ما يشبههما القرآن ». وهذا نقد وجيه على ما يظهر ولكن البيت لا للقصيدة إذ من قلة النظر أن تنبذ قصيدة لوجود بيت فيها يستحق النبذ . واقتصر صاحب الكتاب بعد هذه البائية على أن نبذ « شعره الآخر الذي عارض فيه امرأ القيس وهجا فيه كندة . . . وذلك أن فيه اسفافاً وضعفاً وسهولة في اللفظ والاسلوب لا يمكن أن تضاف الى شاعر قديم » وضرب مثلاً لذلك بقصيدة ذكر أولها وهو :

يا ذا الخوفنا بقتل أبيه إذلالاً وحينما
أزعمت أنك قد قتلنا سراتنا كذباً ومينا
وهي القصيدة التي قلها عبید بعد أن أبى امرؤ القيس ما عرض عليه
بنو أسد من الدية والقود . وثاني هذين البيتين ضعيف بل غير مفهوم ، ولكن
إذا كان الضعف يقتضي النبذ فلينبذ من القصيدة هذا البيت وأشباهه ان كان له
في القصيدة أشباه ، وليقبل منها القوي المتأسك وهو أكثرها :

يا ذا الخوفنا بقتل أبيه إذلالاً وحينما
هلا على حجر بن أمّ قطام تبكي لا علمنا
انا اذا عض التقا ف برأس سعدتنا لوينا
نحني حقيقتنا وبمض الناس يسقط بين بينا
هلا سألت جموع كندة يوم ولوا أين أيننا
أيام نضرب هامهم ببواتر حتى أنحنينا
نحن الأولى فاجمع جموعك ثم وجههم إلينا
واعلم بأن جيا دنا آلين لا يقضين ديننا
ولقد أبجنا ما حميت ولا مبيح لما حمينا

هذا ولو قدرت علي ك رماح قومي ما انتهينا
 حتى تنوشك نوشة عادانن اذا انتويننا
 كم من رئيس قد قتلناه وضميم قد أيدنا
 ولرب سيد معشر ضخم الدسيعة قد رمينا
 حتى تركنا شلوه جزر السباع وقد مضينا

فهذا شعر فيه كثير لا يفض من شاعر أن ينسب مثله اليه
 وقد جرى صاحب الكتاب على تلك المباديء بعضها أو كلها في رفض
 ما رفض من الشعر المضري ، كما جرى عليها في رفض ما رفض من الشعر الربعي
 أو النبطي ، فقد رفض لأوس بن حجر شعراً يراه مهملًا ضعيفاً . ورفض للحطيئة
 مدحاً وهجاء يراها متأثرين بالعصبية . وجمع على النابغة مع هاتين العلتين علة
 نالسة هي التكلف رفض له بكل علة منها شعراً . والأمر في هذا كله عنده يسير
 بل هو يقول ان قاريء كتابه يستطيع أن يميز « هذا الشعر المنتحل في غير مشقة
 ولا جهد » يشير الى شعر النابغة الذي « كثر فيه الانتحال كثرة فاحشة »
 واذا كان الأمر من السهولة بهذه الدرجة وعجز عنه أمثال أبي عمرو والأصمعي
 وابن سلام فمضوية هذه اللغة في رجالها وأئمتها لا شك كبيرة

ومن الغريب في مسلك صاحب الكتاب إزاء تلك المبادئ أنه يأخذ بها
 ولا يأخذ بأضدادها : يأخذ بها في الرفض ولا يأخذ بأضدادها في القبول . أو
 بالأحرى يأخذ في المبدأ بأحد جانبيه ويدع الجانب الآخر ، إذ اللين والمتانة ، أو
 التكلف والعفوية ، ما هما الا جانبان مختلفان لمبدأ واحد . فهو يرفض الشعر مثلاً
 لسهولته ولينه فاذا جاءه شعر غير لين ولا سهل معاصر الشعر الأول لم ينجح
 الى قبوله . وهكذا استطاع في آن واحد أن يرفض معلقتي الحرث بن حلزة
 البكري وعمرو بن كلثوم التغلبي على عظم الفرق بينهما عنده « في جودة اللفظ

وقوة المتن وشدة الأسر « زاعماً في غير تردد » « أنهما من آثار التنافس بين القبيلتين في الاسلام لا في الجاهلية » « وكل ما في الأمر أن الذين كانوا ينتحلون كانوا كالشعراء أنفسهم يختلفون قوة وضعفاً وشدة وليناً ^(١) » هكذا يؤكد صاحب الكتاب للقاري . ونحن نحب أن نعرف كيف تأكد صاحب الكتاب من أن القصيدتين ليستا من آثار التنافس بين القبيلتين في الجاهلية لا في الاسلام ، أو كيف استباح أن يرفض شعراً لضعفه أو للينه ما دام الشعراء أنفسهم « يختلفون قوة وضعفاً وشدة وليناً » . ولكن أسئلة كهذه ليست على ما يظهر بذات جواب عند صاحب الكتاب

شعر طرفه

وأغرب من مسلكه إزاء الحرث بن حنظلة مسلكه إزاء طرفه . طرفه بن العبد شاعر بكري مثل الحرث ، وشعره كشعر الحرث شديد متين . وعمر بن كاثوم شاعر تغلبي كهلل ، وشعره كشعر مهملل سهل قوي أو سهل ضعيف مُسِف كما يفضل صاحب الكتاب أن يقول . فكان المعقول ، إذا كان لا بد من التعميم من أمثلة قليلة كهذه ، أن يقال إن الشعر البكري يمتاز بالشدة وإن الشعر التغلبي يمتاز باللين وإن الشعر الربيعي فيه الاثنان بالطبع . لكن صاحب الكتاب فضل أن يسلك شعراء ربعة جميعاً في قرن ، وأن يحكم عليهم بشيء واحد « يتفقون فيه جميعاً هو هذه السهولة التي تبلغ الاسفاف أحياناً » لا يستثنى منهم إلا الحرث بن حنظلة فلما جاء دور طرفه فضل صاحب الكتاب أن ينظر إليه من ناحية رباعته لا من ناحية بكريته وعندئذ تبين له أن شعر طرفه أشبه لمثاقته وقوته « بشعر المضربين منه بشعر الربيعين » وتساءل

« كيف شد طرفه عن شعراء ربعة جميعاً فقوي منته واشتد أسره وآثر من الاغراب ما لم يؤثر أصحابه ودنا شعره من شعر المضرين ؟ » . وليس لهذا التساؤل معنى الا أنه ينكر من شعر طرفه قوته وشدته حين لان شعر أقرانه الربيعين . وليس لهذا وذاك تفسير الا أن الأمر مختلط ملتبس على صاحب الكتاب . يجعل المثانة هي الأصل اذا أراد أن يحكم على الشعر اللين ، ويجعل اللين هو الأصل اذا أراد أن يحكم على الشعر المتين . يشك في شعر طرفه لأنه لم يلن كشعر الربيعين ويرفض شعر الربيعين لأن فيه ليناً شديداً يعمله « بالتكلف والانتحال » (١)

وغرابة موقفه من طرفه لا تقف عند هذا . فطرفة كان معروفاً عند القدماء بأنه شاب متعمر خلع . وقد وجد صاحب الكتاب في معلقة طرفه شعراً منهتكاً ارضاه لأن فيه « شخصية بارزة قوية لا يستطيع من يلحها أن يزعم أنها متكلفة أو منتحلة أو مستعارة » ص ٢٤٧ . فهل تظن أن هذا جعله يمضي ذلك الشعر لطرفة ؟ أو جعله يحاول أن يتعرف صاحبه ، إن لم يكن طرفه فغيره ؟ لا . انه وقف من هذا الشعر غير المصنوع وقفة من يقول « وليس يعني أن يكون طرفه قائل هذا الشعر . بل ليس يعني أن أعرف اسم صاحب هذا الشعر » ! بل قد وقف منه وقفة من يقول عن صاحب ذلك الشعر « لست أدري أهو طرفه أم غيره ، بل لست أدري أجاهلي هو أم اسلامي » ! واذا كان لا يعنيه من قال ذلك الشعر فلماذا كتب كتابه ؟ واذا كان أمام شعر غير متكلف ولا مصنوع لا يستطيع أن يحكم أجاهلي هو أم اسلامي فلماذا تعرض مطلقاً للبحث عن الشعر أفي الجاهلية قيل أم في الاسلام ؟ حقاً لقد أوسع صاحب الكتاب

الاعتراف على نفسه هنا كما أكثر النشوق على القدماء هناك

مقياس المركب — شعر مضمر

على أن هذا لم يعق صاحب الكتاب أن يبتكر مقياساً لصحة الشعر قاس به شعر طائفة من المضمرين . ذلك هو المقياس الذي ركبه كما يقول من الخصائص الفنية للفرد ، ومن الخصائص المشتركة بين أفراد تجمع بينهم رابطة أدبية واحدة أما الخصائص الفنية للشاعر الواحد فهو لم يتعرفها في شاعر جاهلي برغم ما زعم من أنه قد فعل . وما كان يستطيع التعرفها وهو لا يعترف لشاعر جاهلي بشعر صحيح

وأما الخصائص المشتركة بين الطائفة التي تربطها رابطة أدبية فانها أيضاً لا يمكن تبيينها الا من أشعار صحت لتلك الطائفة ، وليس تبيينها الا امتحاناً لمقدار تأثر أفرادها بما كان بينهم من رابطة

لننظر في الطائفة التي اختارها صاحب الكتاب: أعني أوس بن حجر وزهير وابنه كعباً والخطيئة والنابعة . ان الرابطة الأدبية بين هؤلاء هي أنهم كلهم شعراء وأنهم بنو راو لاوس، وراو زهير راوية أوس . . . والمعقول أن الشاعر اذا حفظ شعراً تأثر به واذا استوعب شعر شاعر حفظاً بحيث صار بعد من رواه كان ذلك دليل إعجابه به وكان بذلك الإعجاب أكثر تأثراً بما حفظ وروى فمن المعقول اذن أن يكون زهير تأثر بأوس غير قليل ، وأن يكون كعب بن زهير والخطيئة راوية زهير قد تأثرا بزهير كذلك . فالصلة على ما يظهر قوية بين أوس وبين زهير ، ثم بين زهير من ناحية وبين كعب والخطيئة من ناحية أخرى . لكن الصلة بين هذين وبين أوس لا يمكن الحكم عليها بالقوة الا اذا ثبت أنهما كانا أيضاً من رواة أوس ، والا فان تأثرهم بأوس لا يكون الا بالواسطة

واسطة زهير، وهذا التأثير غير المباشر قد يكون شيئاً وقد يكون لا شيء . أما النابغة فإن الصلة بينه وبين أوس غير واضحة ، فإن صاحب الكتاب لم يفصح عن كيف تتلمذ النابغة لأوس ، ولم نعلم نحن على خبر يثبت هذه الصلة بينهما فالحلقة التي اختارها والتي جعل قطبها أوساً إنما تتكون على ما يظهر من أوس وزهير وكمب والخطيئة . ونقطة الضعف في الرابطة بين أفراد تلك الحلقة هي افتراقهم في الرواية المباشرة لشعر أوس . ويأتي فوق هذا الضعف ضعف آخر ناشئ عن اختلاف شخصيات أولئك الشعراء الثلاثة وما يترتب عليه من اختلاف تأثيرهم بما يحفظون . فلو أن الثلاثة رووا جميعاً شعر أوس لبقى أن نعرف ماذا من خصائص أوس أثر في كل منهم وما مدى ذلك التأثير . وهذا يرينا أنه لا بد أولاً من معرفة شعر صحيح غير قليل لأولئك الشعراء الأربعة حتى تمكن المقارنة بينهم ويمكن تقدير مبلغ اشتراكهم في الخصائص . فإن لم يكن معروفاً لهم شعر صحيح فلن يمكن تصحيح ما ينسب إليهم من الشعر عن طريق كثير الاحتمالات كطريق استنباط الخصائص المشتركة بين تلك الأشعار . أما صاحب الكتاب فيرى غير هذا . يرى أن الطائفة التي تربط بينها رابطة واحدة إذا ظهرت خاصة مشتركة في أشعارها كان ذلك دليلاً على صحة الرابطة وصحة الأشعار . ما لم يثبت أن أشعار تلك الطائفة رواها راو واحد وإلا جاز عنده أن يكون ذلك الراوي صاحب تلك الأشعار . وهو استدراك يجتث ذلك المقياس في منبته ، إذ ليس هناك شك في أن المعروف من أشعار فحول الجاهليين والمخضرمين قد اجتمع في صدر راو واحد على الأقل كحماد أو خلف أو الأصمعي أو المفضل . بل لا نظن كل شاعر جاهلي إلا وقد كان راوية إلى حد كبير ، وما نظن الشاعر الواحد قصر حفظه أو روايته على شعر شاعر بل لا بد أن يكون قد حفظ لغير ما شاعر واحد من شعراء قبيلته ومن شعراء غير قبيلته

فزهير مثلاً لا بد أن يكون قد حفظ لغير أوس ، وكذلك غير زهير من نوابغ الشعراء لا بد أن يكونوا قد حفظوا من عيون الشعر السائر ، إذ لم يكن بد للشاعر عندئذ ، كما لا بد للشاعر الآن ، من حفظ الكثير من الشعر الجيد تنمو به شاعريته وتستند إليه فيما تحاول . وإذن فنحن نخشى أن يكون صاحب الكتاب قد قضى على ذلك المقياس حين جاء بذلك الاستدراك

على أن الثغرات قد تعددت في ذلك المقياس . فمنها أنه اعتمد في تبين الرابطة بين أولئك الشعراء على خبر رواة القدماء في حين أنه قد ملأ كتابه دعاء إلى الشك فيما يروون . ومنها أنه اعتمد على شعر أوس في امتحان شعر زهير ومن معه من غير أن يثبت أولاً شعر أوس ، واثبات شعر أوس عن طريق مستقل ضروري لمن يريد أن يمتحن به ويقيس عليه

على أننا سنعرض عن هذه المآخذ ونفرض أن اشتراك أولئك الشعراء في بعض خصائص أوس يثبت في طفرة واحدة شعرهم وشعره . لكن يجب أن يكون ذلك البعض من مميزات شعر أوس خاصة لا الشعر العربي عامة قبل أن يكون للاستدلال به قيمة . فإذا ما نظرنا إلى ما ظفر صاحب الكتاب به من ذلك وجدنا أنه لم يظفر إلا بخاصتين : شخصية ، وهي تشقيف الشعر وتنقيحه . وشعرية ، وهي الاعتماد على التصوير المادي في الوصف

أما تشقيف الشعر وتنقيحه فليس مما يمكن التعويل عليه في مقارنة كتلك لأنه ليس وقفاً على شاعر ولا على طائفة ، ثم لا يمكن أن يكون أوس أول المثقفين المجودين

وأما اعتماد أوس في الوصف على التصوير الحسي المادي فكذلك هو . ولكن كذلك أيضاً كل شاعر فخل من شعراء العربية على العموم وشعراء

الجاهلية على الخصوص . وهل أكثر المجاز في العربية وغير العربية إلا الاستعانة بالتصوير الحسي المادي على إبراز المعاني وتقريب البعيد وتوضيح المبهم ؟ فهذه الخاصة التي جعلها صاحب الكتاب كل شيء في اثبات صحة ما نسب إلى أوس وتلاميذه ما هي بشيء إلا أن يكون أوس مبتدع المجاز في العربية فلا يكون قبله في اللغة مجاز

وليس أوس كذلك . وصاحب الكتاب لا يزعم له ذلك ، فقد قارن بين شعر له وشعر لامرئ القيس والأعشى في وصف البرق والسحاب المطير سلك كل منهم فيه طريق المجاز الحسي . وقد يكون شعر امرئ القيس دون شعر أوس في التصوير كما يقول صاحب الكتاب ، ولكن هذا لا يدل إلا على أن أوسا أفصح وأوصف من امرئ القيس . أما الطريق الذي سلكه في الوصف ، طريق الحس والتمثيل ، فقد اشترك فيه كما اشترك غيرها من الشعراء . بل قد سبقه إليه امرؤ القيس كما سبقه قبل امرئ القيس مهلهل ومن إليه

وما نظرنا في حاجة إلى توضيح هذا ، فشعر امرئ القيس وشعر غيره من شعراء الجاهلية فيه كثير من المثل الأنيق للوصف والتمثيل ، كالأبيات المشهورة « وليل كهوج البحر ، الأبيات » ، « وقد اغتدى ، الأبيات » وكالأبيات التي ذكر صاحب الكتاب طرفا منها ولم يذكر طرفا . ذكر قول امرئ القيس :

أصاح ترى برقاً أريك وميضه	كلع اليدين في حبيّ مكمل
يضيء سناه أو مصابيح راهب	أمال السليط بالذبال المقتل
قعدت له وصحبتى بين ضارج	وبين العذيب ، بُعداً ما متأمل
على قطن بالشيم أيمن صوبه	وأيسره على الستار فيندبل
فأضحى يسح الماء فوق كتيفة	يكبّ على الأذقان روح الكنهبل

ولم يذكر منها قوله :

ومر على الفنان من نفيانه فأنزل منه العصم في كل منزل
ونباء لم يترك بها جذع نخلة ولا أطمأً الا مشيداً بجندل
وألقى بصحراء الغبيط بعساعه نزول اليماني ذى العياب المحمل
كان ثيرا في عرائين وبله كبير افاس في بجاد مزمل
كان ذرى رأس الجيهر غدوة من السبل والغناء فلكمة مغزل
كان مكاكى الجواء غدية صبحن سلافا من رحيق مفلغل
كان السباع فيه غرقى عشية بار جائه القصوى أنابيش عنصل

ولاشك ان أكثر التشبيه المادى والتصوير المحسوس هو في هذه الايات التى
تركها، وأن ما ذكر وما ترك لا يمكن معه في مجموعه أن يقال ان التصوير
الدقيق كان من خواص أوس لا من خواص امرئ القيس

وايس امرؤ القيس وحده هو الذى شرك أوسا في دقة التصوير وحسية
التمثيل فانظر الى هذه الصورة الواضحة التى صورها الاعشى وان لم يعتمد
فيها على المجاز:

وإذا تجيء كتيبة مملومة بخشى السكاة الدارعون نزالها
كنت المقدم غير لابس جنة بالسيف تضرب معاماً أبطاها
وتأمل هاتين الصورتين من الصور الكثيرة المنتشرة في شعر عنتره:

ولقد مررت بدار عبلة بعدما لعب الربيع بربعها المتوسم
جادت عليه كل عين ثرة فتركن كل قرارة كالدرهم
سحاً وتسكاباً فكل عشية يجرى عليها المساء لم يتصرم
وخلا الذباب بها فليس ببارح غردا كفعل الشارب المترنم
هزجا يحك جناحه بجناحه قدح المكب على الزناد الأجنم

ولقد ذكرتكم والرماح نواهل منى وبيض الهند تقطر من دمي
فوددت تقبيل السيوف لأنها لمعت كبارق ثغرك المتبسّم
والأمر في هذا لا يحتاج إلى تطويل فأى شاعر فخل لم يعتمد على الحس في
الوصف ولم يستعن في التصوير بالحجاز؟ إنك لا تكاد تجد في القديم أو في الحديث،
في الجاهلية أو في الإسلام، شاعرا يمت إلى الفحولة بسبب قد خلا شعره من
الوصف الدقيق والتمثيل المحسوس. يمتاز في ذلك بعض الشعراء عن بعض
من غير شك، لكن ذلك لا يرجع إلى تفاوت السنين ولكن إلى تفاوت القدر.
وعلى أي حال فليس أوس بن حجر أول من سن ذلك الطريق ولا أول من
برز فيه. وليس معقولا أن نكون مدينون لأوس بالتمثيل البارع في شعر
زهير والناطقة والخطيئة إلا بقدر ما نحن مدينون لأوس به في شعر عنبرة ومهمل
وامرؤ القيس. أي ليس معقولا أن يكون أولئك الفحول مدينون لأوس
بذلك المذهب الذي سلكوه في الوصف بحيث لو لم يكن أوس لما وصفوا ولما
اعتمدوا في وصفهم على الحس والتصوير. فإن ذلك المذهب لم يكن إذاً ذاك
مذهب فرد ولكن تراث لغة. كان طريقاً مفتوحاً يسلكه من شاء وإن اختلف
بالسالكين المسمى. وقد سلكه زهير والخطيئة والناطقة وأوس نفسه كما قد
سلكه من قبلهم امرؤ القيس ومهمل وزهير بن جنداب، وكما لا بد أن يكون
سلكه قبل هؤلاء كثيرون



وبعد، فإن من العجيب أن يكتب باحث عن الأدب الجاهلي في الشعر
والشعراء من غير أن يظفر من ذلك بباطل أو يستند في النقد إلى أصل سديد.
وأعجب من هذا أن يفرغ من بحثه من غير أن يخطر له امتحان صحيح الشعر

الجاهلي المروى عن ثقات لم يخطر له هو أن يشك فيهم أو يمسهم بسوء كما المفضل الضبي وابن سلام . وقد تناول بالنقد المشكوك فيه شيئاً ضئيلاً مما روى ابن سلام ولكنه ترك ما بعد ذلك مما رواه ابن سلام للجاهليين من غير أن يتعرض له بتعديل أو بتجريح . كذلك لم يتعرض بشيء من النقد للمفضليات ولا الاصمعيات ولا لما جمعه أبو تمام في ديوان الحماسة . ويظهر أن بحر شكه قد عجز عن هذه الجزر العالية فتركها وشأنها ، لم يلفت الناس إليها حتى لا يلتفتهم إلى عجزه عنها . ومهما يكن من ذلك فقد خيب الأستاذ من هذه الناحية أمل الآملين فيه . لم يبصرهم بشيء ولم يفداهم شيئاً يمكن التعويل عليه . ولعل أقل ما كان ينتظر من استاذ للأدب يتعرض لمثل هذا البحث أن يبصر طلاب الأدب بمناهج القدماء في نقد الشعر الجاهلي وتمحيصه ، فإن لم يكن هذا فبآراء المستشرقين وموقفهم تلقاء ذلك الشعر حتى يكون الناس على بينة مما صححه أو زيفه أو لئلك الآخذون بمناهج النقد الحديث .

ومهما يكن من تقصير الاستاذ في ما كان منتظراً من مثله فالمستشرقون قد صححوا الشيء الكثير من ذلك الشعر ، كالمعلقات والمفضليات والاصمعيات والحماسة ، وعرفوا للقدماء بلاءهم في تمحيص ما رويوا من الشعر . وأخر شعر يجتمع لتمحيصه والمناقشة فيه ابن سلام وخلف الأحمر والاصمعي وأبو عبيدة والمفضل الضبي كما يخبرنا ابن سلام في طبقاته - أحر بشعر كهذا الايضاع صحيحه . وأخر شعر يصححه أمثال هؤلاء الأئصال منه شك في قديم أو حديث . وكل الذي نأسف له أن أولئك الفحول لم يرووا لنا على ما يظهر ما كان يدور بينهم من نقاش وحوار وان رويوا لنا نتيجة مناقشاتهم تلك . ولو جاءنا حوارهم لرأينا كيف يكون العلم الواسع والنقد الصريح . على أن ما لا يدرك كله لا يفوت كله ، فقد تركت لنا الأيام في بطون الاسفار شيئاً غير قليل من الاسباب التي بنوا

عليها نتائج أبحاثهم . وجمع ذاك التشيت في رسائل أو كتب معظمة تصور لنا بالدقة ما يمكن تصويره من جهود تلك العصور وبحوث أولئك الائمة هو من اكبر ما يمكن أن نخدم به العربية اليوم ، ثم هو خطوة ضرورية لنقد ما قالوا وتقدير ما عملوا وتدارك ما فاتهم واستتمام ما انتقصت من جهودهم الايام والآن وقد آن لنا أن نفرغ من هذا النقد لم يبق ما يستحق ان نخرج عليه إلا نقطتان اثنتان تتعلقان بوقف صاحب الكتاب من تنقل الشعر في قبائل الجاهلية وبرأيه في نوع الشعر العربي

تنقل الشعر مرة أخرى

فأما تنقل الشعر في ربيعة ثم في قيس ثم في تميم فقد سبق ان استهجنه صاحب الكتاب ولكنه قد عاد فوقف منه في كتاب الشعر والشعراء موقنين متناقضين . موقفاً زاد فيه على القدماء قولاً لم يقولوه وهو أن الشعر بدأ في اليمن ، وما نظنه إلا قد أخذ ذلك من يمنة امرئ القيس . لكن امرأ القيس أسدى النشأة وان كان يعنى النسب

وقد ذهب صاحب الكتاب بعد هذه الزيادة الى أن ذلك الخبر الذي نقله القدماء عن تنقل الشعر غير مفهوم ، وأن المفهوم إنما هو عكس ذلك الخبر المتزايد فيه . فالشعر في رأيه لم يبدأ في اليمن ثم في ربيعة ثم في مضر ولكنه بدأ في مضر ثم في أقرب القبائل اليها ربيعة ثم في اليمن التي اختلطت بهما ونافستهما بعد الاسلام . (١) والمسألة طبعاً مسألة واقع لا مسألة رأي . فان القدماء حين رويوا انتقال الشعر إنما أرادوا ظهور شعراء فحول سموهم ، ظهوراً أولاً في ربيعة كهمليل وطرفة ثم في قيس كزهير والنابعة ثم في تميم . فهم في هذا يروون خبراً لا رأياً ،

والخبر إنما يهم فيه أوقع أم لم يقع ؟ ولا يقدح فيه إن كان واقعاً أن يكون غير مفهوم هذا موقف . وموقف آخر ضد هذا الموقف ذهب فيه صاحب الكتاب إلى أن الشعر بدأ في اليمن ، وانتقل إلى نجد والعراق والجزيرة مع اليمنيين حين هاجروا إليها ، ثم إلى الربعيين حين اختلط بهم اليمنيون في نجد والعراق والجزيرة ، ثم إلى المضريين حين سرت إليهم النهضة قبيل القرن السادس للمسيح . وقد دعا صاحب الكتاب المؤرخين أن يقفوا عند هذا ويحققوه فإنه عنده جدير بالتحقيق والتقدير (١)

فصاحب الكتاب في هذا قد تقض ما أكد من قبل في موقفين له : موقفه من تنقل الشعر المشار إليه آنفاً ، وموقفه من هجرة اليمانية إلى الشمال التي أنكرها في أكثر من موقف وأنكر بانكارها وجود شعر يمان

رأيه في نوع الشعر العربي

أما رأيه في نوع الشعر العربي فهو مثل آخر من ذلك التقليد الذي طالما عبناه نخلوه من التصرف الضروري للتجديد . ومن مظاهر هذا التقليد قياس الشعر العربي بمقاييس يونانية لا يمكن أن تنطبق عليه لأن أكثرها منتزع من عادات اليونان لا من طبيعة الشعر

لقد أراد صاحب الكتاب مثلاً أن ينظر هل في الشعر العربي شعر قصصي فطبق عليه كل شيء إلا معنى القصص نفسه ، وانتهى طبعاً إلى ألا قصص في الشعر العربي بدلاً من أن ينتهي إلى المعقول الواقع وهو أن قد كان للعرب شعر قصصي يختلف بالطبع عن مثله عند غيرهم . ولو انتهى إلى هذا لا نفتح له طريق النظر في وجوه الخلاف بين شعرهم هذا وشعر اليونان إن شاء ولا تسع له

بجمال النظر في ذلك الخلاف أراجع هو الى الفروق بين الشعبين أم الى الفروق بين ظروف كل منهما ، أم الى الفروق بين طبيعة اللغة والشعر عندهما ، ولجاءنا في هذا بما يمكن أن يكون فيه شيء من الجدة . لكنّه بدلا من ذلك أغلق على أتباعه باب القصص في الشعر العربي الى الأبد باختياره تعريفاً تُنافي بعض أركانه طبيعة الشعر العربي فلا يمكن أن تتوفر فيه

فالشعر العربي عنده لا قصص فيه لانه قصير . كان القصص مكتوب عليه الطول في الشعر وإن لم يكتب عليه الطول في النثر

والشعر العربي عنده لا قصص فيه لانه لا يحدث عن الآلهة ولا يستوحى منهم . كأنه كان حتما على العربي اذا قص أن يقص عن اللات والعزى ومناة وهبل . وإذ لم يكن لديه شيء يقصه عن هذه الاصنام ، أو لم يكن لهذه الاصنام علاقة بما أراد أن يقصه ، فليس قصصه بقصص ، واذا صح هذا فان يكون في العربية شعر قصصي يوماً ، إذ ليس يخشى على أهل هذا اللسان العربي أن يعودوا في الوثنية يوماً ما

ثم الشعر العربي عنده لا قصص فيه لان ما فيه من حكاية فهو عن الشاعر أو للشاعر فيه دائماً نصيب . كان الانسان مباح له أن يقص عن غيره ، فإن قص عن نفسه أو عن قومه فقد أخذ في غير قصص . وهذا غريب من خواص القصص في الشعر ، إن صح كان كثير من مواقف الالماظة ومواقف الفردوس المفقود غير قصص ، لا لأن هوميروس وملتن حكى كل منهما عن نفسه ، ولكن لأن الأبطال في شعرها حكوا عن أنفسهم كما حكى عنتره وامرؤ القيس وكل الفرق من هذه الناحية أن البطل في الشعر اليوناني أو الانجليزي كان شاعراً في الوهم أما البطل في الشعر العربي فكان شاعراً في الحقيقة ، أو بالأحرى

أن الشاعر العربي حكى وقائع شاهدها ووصف أثر نفسه فيها فهو من أبطالها ، أما الشاعر اليوناني فلم يشهد ما وصف ولذا لم يشرك نفسه فيه . ولا ندري كيف يمكن أن يخرج القصص عن طبيعته لعارض كذا . بل إذا أمكن تطبيق شرط صاحب الكتاب على الذر كما يريد أن يطبقه على الشعر كان كثير من الحكايات غير قصص ، وكانت David Copperfield مثلا غير قصص إذ الضمير فيها للمتكلم ومعروف أن دِكْنَز أراد بذلك المتكلم نفسه في كثير من المواطن

ومن العجيب أن صاحب الكتاب حين حكم على الشعر العربي أن ليس فيه شعر تمثيلي احتج بأن الشعر التمثيلي ليس فيه قال وقلت بخلاف الشعر الذي ضرب مثلا له في العربية . وصاحب الكتاب على صواب في هذا في الجملة ولكنه نسي أن قال وقلت هذه التي أخرجت تلك الأمثلة من باب التمثيل قد أدخلتها حتما في باب القصص

وصاحب الكتاب حين وقع في هذا الخلف لم يكن يطبق على الشعر العربي تعريفاً متفقاً عليه في الشعر في ضروبه الثلاثة ، القصصي والتمثيلي والغنائي ، ولكنه فيما يظهر استحضر في ذهنه مثلا من أمثلة الشعر في كل ضرب أو في القصص على الأقل ، وحاول أن ينتزع منه تعريفاً فوقع فيما يقع فيه من يحاول أن ينتزع عاماً من خاص وتعريفاً من مثل واحد . استحضر فيما نظن اليأذة هوميروس وهي نوع من أنواع القصص يسمونه بالملاحم فوجدوا طويلاً تحوي الآلاف من الأبيات ، والقصيدة العربية لا تكاد في الغالب تعدو المائة ، فقال ان الشعر العربي ليس بقصص لأنه قصير . ووجد الياذة تتكلم عن آلهة اليونان ، زفس وأثينا وغيرها ، والشعر العربي لا يتكلم ولا

يحكي عن آلهة فقال انه ليس بقصص لانه لا يحكى عن الآلهة . ووجد
هو ميروس لم يتكلم عن نفسه الا مستوحياً آلهة الشعر ، وشعراء العرب يقصون
ما وقع لانفسهم حين يقصون ما وقع لغيرهم ، فقال ان الشعر العربي ليس بقصص
لأن الشاعر يحدث فيه عن نفسه حين يحدث عن غيره . ولو كان صاحب
الكتاب - أو من قلده صاحب الكتاب - مصيباً في هذا التعريف لما كان من
الصواب تطبيقه على الشعر العربي لانه تعريف منزع من شعر يوناني ، فأقصى
ما يظفر به منه تعريف الشعر القصصي أو بالأحرى شعر الملاحم عند اليونان .
واذا جاء ذلك التعريف مقيداً بما كان خاصاً باليونان ، كما قد جاء بالفعل ، لم
يمكن أن ينطبق على غيرهم كما لا يمكن أن ينطبق ما هو خاص بغيرهم عليهم .
واذا كان لابد أن نحكم على أدب ما أفيه شعر قصصي أم لا وجب أن يجرّد تعريف
الشعر القصصي عن التخصصات العرضية التي تجعله وقفاً على أمة دون أمة . وسواء
أصاب صاحب الكتاب تعريف القصص عند اليونان ومقلدة اليونان أم لم
يصبه فانه قد جمد على ذلك التعريف الذي أصاب جموداً من شأنه أن يسد على
الشعر العربي باب القصص إن أقر الشعراء صاحب الكتاب على ذلك التعريف

خاتمة

الآن ، وقد آذن هذا النقد بالانتهاء ، ما ذا في السكتاب المفقود من جديد
يزيد في الحق المعروف أو يضيق من دائرة المجهول ؟ لا شيء . اذا كان فيه جديد
فهو تلك الفوضى التي حاول أن يلقي فيها كل ما تركت الأجيال السالفة من علماء
اللغة والأدب والدين والتاريخ ، والتي نرجو ألا يُخدع بما أحيطت به من زخرف
القول أحد فيظنها تجديداً أو تحريراً للعقل من ربة التقليد

ان التجديد عمل يشق الا على من يأخذ نفسه بأشد مما يطالب به الناس
من التجرد عن الهوى ومن الاخلاص للحق . ولا غنى فيه بعد ذلك عن
شيئين : عن القدرة على تمييز الحق من الباطل وعن الاستمسك بالحق بعد أن
يمتاز . وكلا هذين في العادة صعب عسير ، ولعل أصعبهما أولهما . وما دامت
وسائل تعرف الحق محدودة لدى الانسان فلا مناص له من أن يكون لديه في
العلم ما ليس بيقيني قائماً بجوار ما هو يقيني . والانسان اذا استطاع أن يخرج
بغير اليقيني عن دائرة الاحتمال الى منطقة الرجحان استبشر واعتقد أنه قد
اقترب من الحق بخطوات تتفاوت حسب مقدار الترجيح . وقد وجد الانسان
فيما جرب في دوائر العلم المتعددة الواسعة أن التمسك بالراجح هو خير سبيل
للوصول الى الحق المطلوب ، وأن العمل بالراجح هو السبيل الوحيد الى اختباره
وتمحيصه حتى نستبين بالخبرة ما هو أرجح منه ، وحتى يسلمنا الترقى في الترجيح
الى اليقين . ذلك ما يوحى به العقل ، وذلك ما وجد الانسان فيما مارس من
العلم . أما احتقار كل ما ليس بيقيني واطراحه : أما التصغير من شأن الراجح
بحجة أنه ليس بيقيني ، فذلك لا يكون الا ممن لا يحسن ترجيحاً ولا استيقاناً ،
ومن يجهل كيف ينمو العلم في حاضره كما جهل كيف نشأ العلم ونما في ماضيه

فالقاعدة التي نريد أن نستسمح القاري، فتؤكدها عليه هنا قبل أن نختم هذا الكتاب هي قاعدة بسيطة جرى عليها العلم فكانت سر نموه وارتقائه، وعليها يجتهد أن يجري العقلاء فيما يحاولون من أمورهم: لا تنبذ شيئاً بيدك قبل أن تستعيض عنه بخير منه من جنسه، واستوفى من فضل العوض على ما بيدك قبل أن تنبذ هذا وتأخذ بذلك

هذه القاعدة البسيطة هي التي تمكن العلم بها من تجديد تراثه وتنميته، وهي القاعدة التي ينبغي أن يسير الشرق عليها فيحفظ بتراته الكثير القيم فلا يغير منه إلا بقدر ما يجدده وينميهِ. ولا تنس أن قد كان للشرق ماض باهر في العلم والأدب والدين والاجتماع هو لنا تراث ينبغي تجديده، وأن هذا التراث فيه الحق اليقيني الذي نسي بتطاؤل العهد، وتجديد هذا يكون بالتنقيب عنه وإحيائه، وفيه ما هو بين الاحتمال واليقين، وتجديد هذا يكون باستعماله وارتقابه الفرص في تحميمه والترقي به شيئاً فشيئاً إلى مرتبة اليقين. ثم لا تنس أن كل ما أسلمته إلينا أجيال العلماء من السلف إنما هو في مرتبة الرجحان على أقل تقدير

إن التجديد في الأدب كالتجديد في العلم لا يمكن إلا على أساس تعاون الحاضر والماضي. يبنى العقل في حاضره على ما أسس العقل في ماضيه. فإن الحق وحدة قائمة لا يقوم جزء منها إلا على جزء. فلن يقوم حق جديد إلا على أساس من حق قديم. بل الحضور والمضى، والحدوث والقدم، إن هي إلا ألوان يبدو بها الحق - أو الباطل - لعين الانسان، وما هي من لون الحق في شيء، وإنما هي من لون المنظار الذي ينظر منه الانسان. وإلا فالحقائق في نفسها متكافئة في الثبوت تكافؤ نقط سطح الكرة. غير أن حياة الفرد أقصر، وحقائق الكون أعظم وأكثر من أن يستوعب الفرد منها إلا جزءاً متضائلاً،

كما أن العين لا تحيط من الأرض في آن إلا بجزء من الأرض صغير. وقد يستطيع الجنس البشري إذا اتصلت به الحياة الى الأبد أن يحيط من الحقائق بمقدار يزداد الى ما لا نهاية من غير ان يستنفد الحقائق أو يشرف على أفصاها. ومهما يكن من شروط تحقق هذا التقدم المطرد في استيعاب الحقائق فإن شرطاً أساسياً له أن تتجرد حركة العقل - عقل الفرد وعقل الجنس - تجرداً تاماً عن التذبذب فإن الذي يمحى الأعمار أعماراً الأفراد والشعوب ، هو التذبذب بين غايتين ، قُرب المدى بينهما أم بُعد . فلو ظل البندول يضرب الى سرمد الدهر ماقطع أكثر من ذلك الفوس المحدود . ولو ظل الانسان تتعارض جهوده وتتلأغى أعماله ، ينقض اليوم من غير دليل ما أبرم بالأمس ، ويبرم غداً من غير دليل ما نقض اليوم ، لظل كالبنـدول ، يتحرك ولا يتقدم . وايس أعدى للفرد ولا للمجموع من قوم يزينون له هذا التذبذب باسم التقدم ، وهذا الانعطيل باسم التجديد



فهرست الكتاب

صفحة

اهداء الكتاب

مقدمة كاتب الشرق الأكبر الأمير شكيب أرسلان :

- ١ (١) توطئة
- ٥ (٥) تقليد الاوربيين فيما ليس من علومهم
- ٧ (٧) غرائب بعض الاوربيين
- ١٥ (١٥) الشعر الجاهلي والاسلام
- ١٦ (١٦) لا مصالحة الاسلام في تعفية اثار ما سبقه
- ١٧ (١٧) اقران ملائكة بذكر البيانات السابقة وأخبارها
- ما يابديننا من الشعر الجاهلي خليف بعصره
- ٢١ (٢١) الحكم العربي لا يعرف طريقة كم الافواه وتقييد الافلام
- ٢٤ (٢٤) هل اشتراك الؤرخون من سائر الملل في مؤامرة السكوت
- ٢٦ (٢٦) من كانت تلك العصاة التي تولت كبر هذا التزوير العبقري ؟
- ٢٩ (٢٩) متى وقع هذا النظم على السن الجاهليين ؟
- ٣٠ (٣٠) الحقائق لا تكون تحت رحمة الشكوك
- ٣٣ (٣٣) تدريس الآراء الفطيرة باسم التجديد
- ٣٤ (٣٤) محران الشرق الاجتماعي
- ٤٠ (٤٠) مادة الادب ، في الكلام العربي
- ٤١ (٤١) نسبة الانتحال الى المحدثين والمفسرين والمتكلمين والنحاة
- ٤٩ (٤٩) محاولة الغناء جهود ثلاثة عشر قرناً بيضعة اسطر

٥٧ (٥٧) مقدمة المؤلف

١ نظرة عامة : المحذوف من الكتاب

٢ اغفال أسباب الحذف

٤ المزيد في الكتاب

٥ نقد الكتاب الاول : دراسة الأدب في مصر

٨ أقوال صاحب الكتاب في معاصريه :

صفحة	
۸	قوله في طريقة تدريسهم الأدب العربي
۹	قوله بمعجزهم عن تدريس النحو
۱۱	« في أثرهم في التأليف
۱۳	رأيه في أثرهم في التأديب
۱۵	عييه إياهم بالتكرار
۱۷	صاحب الكتاب وتدريس الادب في الجامعة
۱۸	البحث وموضعه من الدراسة
۲۰	صاحب الكتاب والتجديد في الأدب
۲۲	الأدب : مفشاً اسمه
۳۱	الادب : تحديد معناه
۳۵	الأدب والثقافة
	تنقيف طالب الأدب عنده
۳۶	تنقيف طالب الادب في الجامعات
۳۹	آراء صاحب الكتاب في الاصلاح والتجديد
	اللاتينية واليونانية والأدب الغربي
۴۱	« « « العربي
۴۳	العربية وبعض اللغات الشرقية والحديثة
۴۴	التقليد في الادب
۴۹	حرية الادب
۵۵	تاريخ الادب
۶۰	مكانة الذوق في تاريخ الادب

صفحة	
٦٢	عمل الذوق في تاريخ الادب
٦٣	الذوق المكتسب والذوق الشخصي
٦٥	موقف صاحب الكتاب من الدوقين
٦٧	مقاييس التاريخ الادبي
٦٩	المقياس السيامي
٧٢	« العلمى
٧٤	« الادبي - رجوع الى مسألة الذوق
٧٨	اضطراب موقف صاحب الكتاب ازاء الذوق
٨٥	الذوق والنقد الادبي
٨٨	النقد التاريخي
٩٢	صاحب الكتاب والبحث في تاريخ الادب
٩٤	متى يوجد تاريخ الآداب العربية
٩٩	نقد الكتاب الثانى :
	هل طر يقته في البحث علمية ؟
٩٩	تمهيد
١٠٠	(١) موقف صاحب الكتاب تلقاء القديم :
	الشك
١٠٣	مهرات الشك عند صاحب الكتاب
١٠٥	المهران الاول والثاني

صفحة

۱۱۰ المبرران الثالث والرابع : صاحب الكتاب ومنهج ديكرت

۱۱۹ تطبيقه ماماه منهج ديكرت

۱۲۲ التدوين الصحيح والبحث

۱۳۰ معرفة الشك المطلق في التاريخ

۱۳۳ (۲) صاحب الكتاب والفرصة الجديدة: المحرر

۱۳۵ ماهي النظرية في العلم ؟

۱۳۸ النظرية العلمية والتاريخ

۱۴۱ هل ثبت صاحب الكتاب من الحقائق ؟

۱۴۴ طريق صاحب الكتاب في الابات

۱۴۷ صاحب الكتاب والحياة الجاهلية

۱۶۱ الناحية اللغوية من الاستدلال :

الادب الجاهلي واللغة

۱۶۴ نزوح القحطانيين شمالا قبل عصر ابراهيم

۱۶۹ النقوش الحميرية

۱۷۱ أدوار تاريخ اليمن القديم ملخصة عن المستشرقين

۱۷۲ اتصال الجنوب بالشمال من قديم

۱۷۴ رجع الى مسألة النقوش

۱۷۵ البحث عن ماضي العربية القديم وكيف يكون

۱۷۷ اليمن ميدان البحث عن قديم العربية العريق

الحميرية والعربية	١٧٩
دلالة الامثلة التي ساقها :	١٨٢
الخلاف بين الحميرية والعربية	
دلالة الخلاف	١٨٤
التشابه بين الحميرية والعربية	١٨٦
هل لبحثه عن الادب الجاهلي واللغة نتيجة ؟	١٨٧
الشعر الجاهلي والاهجات	١٨٩
تنقل الشعر في قبائل عدنان	
الانساب وقيمتها في الادب	١٩١
طريقته في تزيف الشعر الجاهلي عن طريق الاهجات	١٩٢
العربية ولغة قريش	٢٠٥
نقد ببقية الكتاب : نظرة اجمالية	٢١٢
١ - أسباب انحمال الشعر	٢١٤
هومبروس	٢١٦
تخريفه التاريخ	٢١٨
السياسة	٢١٩
الدين	٢٣٣
القصص	٢٤١
أيام العرب	٢٤٨
الشعرية	٢٥٤

٢٥٧	قلة تقدم الاخبار
٢٦١	الرواية والرواة
٢٦٧	دين القدماء على صاحب الكتاب
٢٧٦	٢ — الشعر والشعراء
٢٧٩	شعراء اليمن
٢٨٤	شعر الانصار مرة أخرى
٢٨٥	المبادئ العملية لتقد الشعر عند صاحب الكتاب : اللغة
٢٨٧	العصبية
٢٨٩	معقولية صدور الكلام عن نسب اليهم
٢٩٢	التكافؤ والضعف
٢٩٧	السهولة واللين — شعر ربعة
٣٠٣	شعر طرفة
٣٠٥	مقياسه المركب — شعر مضر
٣١٠	إغفاله التعرض لما جمعه الثقات كالمفضليات وما إليها
٣١٢	نقطتان اثنتان : الاولى تناقضه في مسألة تنقل الشعر
	الثانية : رأيه في نوع الشعر العربي

﴿ غلطات مطبعية وصوابها ﴾

صفحة	نظر	خطا	صواب
٨	الاخير	من المستشرقين	من المشرقين
٣٧	١١	نقل درجة الشرف الاصلية منها	نيل درجة الشرف في الاصلية منها
٣٧	١٢	الدرجه العاليه	الدرجة العادية
٧٦	١٣	بخطئه	بخطئه
٧٧	١	اطلافيهما	واطلافيهما
٨٣	٢	انه كذلك لا يمكن	انه لا يمكن
١٠٦	٤	يُعمل	يَعمل
١١٦	٢	لا أرى	لا رأى
١١٨	٢ هامش	قبلها بقرنين	قبلها بقرون
١١٩	١٠	بينهما	بينها
١٥٠	٣	اخترت	اجترأت
٢٢٣	٢ من اسفل	بن الخطيم	بن الخطيم
٢٢٧	٧	ولكنه يجد صعوبة	ولكنه لا يجد صعوبة
٢٤٩	٤	ويوم الفجار الآخر	وأيام الفجار الآخر
٢٥٢	٩	شعب جبلة	جبلة
٢٨٧	١٣	ابن خزيمة	والتكبير من قدرة أولئك
٣٠٠	٣	تنبلي	ابنا خزيمه
٣٠٥	١٤	بعد	ينجلي
٣١٠	١٠ و ٩	مدينون ، مدينين	يُعد
٣١٢	١	التشيت ، معظمة	مدينين ، مدينون
			الشتيت ، منظمة